西方思想家经典与解释

刘小枫◉主编

Stanley Rosen

[美]罗森(Stanley Rosen)◉著

诗与哲学之争

张辉◉译

The Quarrel Between Philosophy and Poetry

华夏出版社

诗与哲学之争

Stanley Rosen

西方思想家 经典与解释

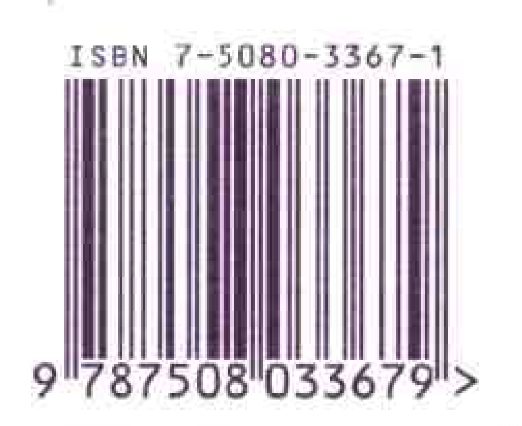
责任编辑◉陈希米
封面设计◉闫志杰 刘佳景

诗与哲学之争

诗是一个中间概念，处于哲学与政治之间，它使三者都各自保持其根本的同一性，而又不互相分离。那种分离是对人的灵魂的肢解，会导致我上面所说的这种或那种政治扭曲。

罗森尽管相信现代派诗人"艾略特所阐明的真理：诗与哲学是关于同一世界的不同语言"，但是，他的老师施特劳斯却帮助他了解到，"两种语言之间具有不可调和的紧张关系。"因此，与其说罗森在他的著作中试图为这种"不可调和的紧张关系"提供一种折中的解决方案，不如说，他在力图展现这种争纷的复杂性与丰富性。从古希腊、特别是柏拉图出发，罗森从多个侧面关注尼采以来现代思想所面临的危机。既考察"哲学向诗投降"所带来的历史主义、虚无主义后果，同时也反思将哲学等同于冷酷的数学，而使自身沦亡为技艺，使对哲学的爱欲归于沦落的惨剧。

如果有整体——就是说，有人类经验的统一性，那只能通过诗去接近。相反，如果没有整体，我们必须再次通过诗发明它。



ISBN 7-5080-3367-1
9 787508 033679 >
ISBN7-5080-3367-1 定价：26.00 元

经典与解释

诗与哲学之争

——从柏拉图到尼采、海德格尔

〔美〕罗　森　著

张　辉　试译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

诗与哲学之争/(美)罗森著;张辉译 .－北京:华夏出版社,2004.1
(西方思想家:经典与解释)
ISBN 7－5080－3367－1

Ⅰ.诗… Ⅱ.①罗… ②张… Ⅲ.哲学史－西方国家 Ⅳ.B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 113712 号

The quarrel between philosophy and poetry
Stanley Rosen 著

责任编辑: 陈希米
封面设计: 闫志杰
出版发行: 华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编:100028)
经　　销: 新华书店
印　　刷: 北京圣瑞伦印刷厂
版　　次: 2004 年 1 月北京第 1 版
2004 年 1 月北京第 1 次印刷
开　　本: 670×970　1/16
印　　张: 14.25
字　　数: 250 千字
定　　价: 26.00 元

缘　　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。五十年代后期，新中国政府规范西学经典翻译事业，整编四十年代遗稿，制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数，八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了，翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选

题基本上停留在通史或评传阶段,未能向有解释深度的细读方面发展。设计这套"西方思想家:经典与解释",旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译),尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远,亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

目　　录

中文版前言

本论文集的中文版得以面世，令我欣喜而荣幸。诚挚地感谢张辉使这一切成为可能。更令我高兴的是，译本也是施特劳斯的弟子与中国哲学界一系列接触的又一步骤。施特劳斯的学生互相结成一体，是因为对施特劳斯遗产的热爱，而不是因为狭隘的师徒关系：那是施特劳斯本人首先反对的东西。我自己是作为一个诗人，而不是作为一个修政治学的学生，投到施特劳斯门下的，这无疑对我的思想发挥了重要作用，它使我在许多重要方面不同于施特劳斯学派典型的思考与写作风格。

如果从另一个方面说，我们将会饶有兴趣地看到施特劳斯在多大程度上受到海德格尔影响。施特劳斯阅读文本的方法大大得益于中世纪的阿拉伯和犹太传统，而他努力解释日常生活的哲学含义并使自己沉浸在文本细节中的那种专注，则显然使人想到海德格尔。主要区别则在于，施特劳斯总是关注政治，而海德格尔正像他早先所说，关注“存在论”。我自己的著作也更偏好存在论或形而上学甚于政治学。

这么说，并不意味着我是一个海德格尔主义者。不过，我感到有两种方式会使政治变得残酷无情。其一，哲学家试图把理论转化为实践——例如，像海德格尔和我自己的老师科耶夫(Alexandre Kojève)所为。其二，为了政治放弃哲学。因为没有内在理论导向政治学无法存在，所以意识形态就不可避免地填补空缺。无疑，亚里士多德将理论与实践区分了开来，但是他的实际写作中的政治精神则最终来源于关于哲学生活的观念。哲学是人类生存的最高形式，但并不是政治存在的最高形式。亚里士多德意义上的绅士，是哲学家在现实中的替代者。这是亚里士多德对柏拉图和修昔底德所设定的限制，但却出于相反的原因。柏拉图似乎要使哲学家成为王，而修昔底德则拒绝哲学，因其与

政治无涉。正确的解决是取中道，也就是阻止哲学家变成暴君，同时抵制像马基雅维里和斯宾诺莎那样允许用强权来界定成功的倾向。我说这是一个“正确”解决，但这个判断需要做更深的分析。问题始终是怎样在与政治的关联中保存哲学。

比如，施特劳斯以一种奇特的德国方式与海德格尔相似。尽管两位思想者都尖锐地抨击现代后期历史相对主义取得的胜利，但是，他们自己又都是历史主义者。原因如下。海德格尔试图“摧毁”历史的遮蔽而使存在(Being)成为真理的去蔽。这个过程使我们回到古希腊，但并不是要保持像希腊人那样，而是要再次面对全新思维方式的可能性，这种思维方式显然为希腊人所反对。施特劳斯也强调有必要依据希腊文明(特别是依据柏拉图和亚里士多德)重思哲学的历史。所不同的是，在海德格尔的西方历史情节剧中，柏拉图是最大的恶棍，而对施特劳斯来说，柏拉图是英雄。我自己则认为，同时声称哲学来源于日常生活，而日常生活又在希腊经典中成为独特的可见之物，这二者并不和谐。用兰克的著名观点来说，就是过于强调了“似乎真实发生”的历史。这里，我只能说海德格尔和施特劳斯两人都犯了这样的错。我尽我所能避免之。

更简单地说，我接受施特劳斯批判现代性而不抛弃现代性的主张。对海德格尔来说，现代(特别是当代世界)，是一个终结于虚无主义的、持续衰落的时期。在海德格尔对自己所作的“否定之否定”的表达中，有一些黑格尔的因素，即通过历史性解构而摧毁虚无主义并为前述“另一种方式”敞开视阈的力量。施特劳斯并非存在论世界历史的辩护者；他转向古典以求得到指导，去复原现代自由世界，而不是导向毁灭那个世界。在这个事业中，有一点我与施特劳斯不同，那就是我发现这种对现代性的复原太处于守势、太保守了。施特劳斯将审慎带向了极端的不审慎。更合逻辑地说，施特劳斯对人的创造性过于乐观，过于着迷于自然，也过多忽视了这样一个事实：自然有好有坏——对人性而言，必须在两者之间做出裁定。

上述说法并不是要试图否定我伟大的老师，而仅仅是用于在施特劳斯学生的光谱中确定我的位置。本文集的读者将会发现其中许多与

施特劳斯观点相契合的内容,但也会发现很多施特劳斯不能或不愿写的东西。我不想概述这些文章;它们涉及太多不同的问题,每一篇也都各有主题。这篇前言是试图指出那些建立在诗与哲学之争基础之上的各种问题。诗是一个中间概念,处于哲学与政治之间,它使三者都各自保持其根本同一性,而又不互相分离。那种分离是对人的灵魂的肢解,会导致我上面所说的这样或那样的政治扭曲。

斯坦利·罗森　2003年于波士顿

英文版序言

汇集于本书的研究成果,写于过去30年间各个不同时期,表达了理解"哲学是否可能"这一问题的持续努力。作者从诗的领域进入哲学学术实践。早在青少年时期,他就相信艾略特所阐明的真理:诗与哲学是关于同一世界的不同语言。施特劳斯帮助他了解到,(正像人们通常所意识到的那样)两种语言之间具有不可调和的紧张关系。遗憾的是,施特劳斯本人关于哲学的观念,未能针对海德格尔和尼采提出的诗的观念捍卫自身。

这里并不合适描述施特劳斯法拉比式(Farabian)地遮蔽颓废困境,因而导致本书作者对之产生不满的过程。施特劳斯的非凡成就不容低估。但是在施特劳斯那里,呈现了理性(reason)和启示(revelation)之间的僵局后,从二者的言说性质来说,启示具有优先性。在序言中,我们可以简要地说,他把胜利的奖赏给了诗。

与丰富福祉所带来的荣耀相伴随,诗化地遮蔽诗对于哲学的胜利,会让人失望地实行另一种哲学胜过一切人类活动的教义。但这样做,就是以哲学能够解决所有"困惑"的名义公开放弃诗。分析哲学尽管有其许多吸引人之处,却既没有给施特劳斯,也没有给尼采和海德格尔提供选择的可能。正相反,它在自我了解上具有致命的缺失:它不把技艺(technē)视为诗的类别。当这种自我认识走到终点就变成了颓废的形式,揭开了后现代主义序幕。

如果我们试图从20世纪后半叶由劣质的诗所导致的厌倦中更新自我并重返希腊,我们会在关于神话(mythos)和逻各斯(logos)的含混意识中,发现哲学与诗争纷的根源。无疑,哲学与逻各斯有关联。在最宽泛的意义上,逻各斯是一种理性的说法。但它究竟何谓?难道在任何情况下,神话都不合理?难道对这两个词的区分不是后来才有?

一种说法如果适当，它就合理。因而，最优秀的数学家知道，用方程式作为对一个现象的说明，是不适当的。至少当我们考察柏拉图对下述两种衡量标准做出区分的意义时，我们会看到投射到哲学与诗的争纷之上的最初问题。两种标准即：算术的(arithmetical)与合适的(appropriate)或适宜的(fitting)标准。从根本上说，这种区分与帕斯卡尔对几何学精神(esprit géométriquré)与敏感性精神(esprit de finesse)[1]所做的区分相同。然而，难道不是敏感性精神使其自身与几何学精神区分了开来？换言之，难道设想回归古代的高级的诗，不是完全证明了诗对于哲学的胜利？至少可以通过提出下面的问题再向前进一步：何以敏感性精神能成为其自身以及几何学精神的根本？有没有更深的根本使得这两种和谐的精神成为其分支？

这个问题，可以通过初步对比柏拉图和亚里士多德加以阐明。在柏拉图看来，整体(to holon)在神话的对话中呈现——或者更全面地说，通过戏剧性的或诗的对话形式本身得以呈现。亚里士多德倡导用逻各斯来代替神话，他放弃了对话的形式而采用最可能被称作独白的形式。结果似乎是，没有了对整体的全面言说，而只有对不同类别现象的分别言说。甚至关涉第一原理的科学也不提供一种由三分的理论(theory)、实践(practice)和生产(production)联系起来的关于统一性的言说，或由此而来的对现象的解释。

上述三分，在柏拉图的《理想国》中早有预示。苏格拉底在"言说的城邦(city laid up in speeches)"中对公民进行了三分(Ⅸ，592all：这是将

---

① 关于几何学精神和敏感性精神，帕斯卡尔在《思想录》一书第一编中，作了这样的辨析："几何学精神与敏感性精神的区别——在几何学，原则都是显然可见的，但却脱离日常的应用；从而人们由于缺乏运用习惯，很少把脑筋放到这上面来，但是只要稍一放到这上面来，人们就会充分看出这些原则的；对于这些巨大得几乎不可能被错过的原则，若竟然也推理错误，那就一定是精神根本谬误了。但是敏感性精神，其原则就在日常的应用之中，并且就在人人眼前。人们只需要开动脑筋，而不需要勉强用力；问题只在于有良好的洞见力，但是这一洞见力却必须良好；因为这些原则是那么细微，而数量又是那么繁多，以致人们几乎不可能不错过。可是，漏掉一条原则，就会引出错误；因此，就必须有异常清晰的洞见力才能看出全部的原则，然后又必须正确的精神才不至于根据这些已知的原则进行谬误的推理。"见帕斯卡尔：《思想录》，何兆武译，商务印书馆1985年版，第1页。对这两个重要概念的翻译，这里也采取了何兆武先生的译法，特罗特(Trotter)英译将 esprit de finesse 径译为"直觉的精神"，以将几何的逻辑推理方式和心灵的直觉或敏感区分开来。——译注

logos 与 mythos 结合起来运用的好例子)。人们几乎可以说,政治统一体的原则,对苏格拉底来说就是劳动分工——假设每个人都有一份特定的、他或她最擅长的“工作”,而正义或城邦的统一,也需要每个人关心自己的工作。

从现在的观点看,言说的城邦最有趣的特征,是其教育步骤的顺序。公民首先是通过音乐或敏感性精神的教化熟悉德行。数学,或几何学精神的教化其后才实行,而且是以严肃的形式,局限在一小部分公民中实行。这些人就是卫士或潜在的哲学家。苏格拉底关于人类生活秩序的版本,暗示诗——它明显已经被逐出城邦,实际上应该支配哲学。这一暗示似乎以高贵的谎言(noble lie)得到证实:劳动分工的根本,导源于地下出产的金、银和铜代表不同精神的神话。

人们可以反对上述观点,因为对音乐和神话谨慎而又策略性的运用,是苏格拉底对人类存在进行“几何”(geometrical)分析的副产品。但这是在隐喻的和诗的意义上,使用“几何”功能这个概念。换句话说,人作出精确区分的前提,首先是要从本质上看出差别。确实,见到——或者从更一般的意义上说——感知到,已经是在作出区分。遵循这个原则,感知就是感知某种东西,正像是(to be)就是是某种东西(to be something)。而区分本身也可以分成敏感的和几何的秩序序列。

直接地说,哲学不会来源于几何。然而任何试图对几何与敏感的本原所做的确认,似乎都导致了对敏感的肯定。在这里,确认并不简单地就是命名(to name),还需要解释(to explain)。我们对整体的解释,立刻就会产生分歧。这种分歧,不可能通过对某些部分确定名称或由此给出一种描述,而重新得到统一。另一方面,如果解释本原的尝试,必然导致断言敏感(或者与敏感相关的“本体”范围的)分支的优先性,那么,“基本本体论”就不可能;或者,只有从哲学下降到诗才可能。而这是否意味着哲学也不可能?

如果描述或解释就意味着分析,那么,任何试图对统一体(在其基本的意义上使用这个词)或者对完整整体而不是有联系的部分之和,所进行的描述和解释,就必然是对整体的遮蔽或分解。这就是海德格尔关于存在的遮蔽学说的简单内涵。这也是实证主义地或“分析性”地否

认整体者所默认的基础。顺便说一句,这种否认也为后现代主义所分享。

不能分析性地或概念化地解释整体的统一性,将带来什么问题呢?一方面,整体不存在,就是说,经验的统一性或整体性,是一种透视(perspective),也即诗;另一方面,在稍微深入的层面上,正是需要我们以修辞的正当性,提供关于整体的宇宙论神话。或者,最终哲学建立在理性虚无的唯心主义智性直觉之上,而这只能在形而上学的意义上给予描述。在这三个方面,诗又获得了胜利。

必须强调指出的是,致力于没有基础的哲学完全是一件欺骗性的事业,它以技术生产(technical production)——因而再一次需要提到——诗,代替了对哲学可能性的真正思考。如今气数已尽的一代美国学院哲学家,试图解决这一困惑者一直占主导。这些世界造物神(demiurges)没有看到(或者不想看到),其困惑是技术性的、人为的,产生于对早期现代修辞的迷恋——具有决定意义的则是法国启蒙思想。

但这种盲视,却首先导致丧失对启蒙思想的全面认识。本来,即使透过眼镜不太清晰,但在逻辑实证主义强烈特征中显示的启蒙思想依然明显。而上述盲视的后果就是虚无主义,只是它被不经意地以技术性的傲慢伪装着。但技艺注定是变化多端的。因而,启蒙思想堕落的下一个步骤,就是不断变化的修辞取得胜利,或者产生这样的结局:以同一性代替整体性,用差异来分解同一性。由于历史的机巧——如果不是理性机巧的话——差异性的后哲学王,也来自法国:解构达朗贝的是德里达。

上述反思似乎终结了全面包容的可能性。如果有整体——就是说,有人类经验的统一性,那只能通过诗去接近。相反,如果没有整体,我们必须再次通过诗发明它。在这两种情形下,哲学献身于充当仆人的角色,或许是诗王国的内阁总理或枢密顾问。哲学的历史因而呈现为谋反的枢密顾问屡屡败北的编年史,或者是他们一再地在这个场合变成诗人,在另一个场合变成技术专家。哲学作为人类精神完美体现的高贵形象,被哲学作为修辞艺术的不光彩形象所代替。

像苏格拉底所说的那样，Palin eks archēs：让我们再重新开始。数学和合适，或者几何与敏感之间最初的区分，意味着整体形式原本可以区分。在哲学与诗之间可能并不存在冲突，相反二者不可分离吗？换句话说，我们是不是太匆忙地将敏感归于诗了呢？或者，提出了错误的假设——敏感与几何之间统一形式的明显不可说，必然使得诗性替代物适合表达整体形式？

无论怎样，内在的互相联系的元素所构成的统一体，是全然具有同一性的；所不同的是联系类型。而可以区分不同类型意味着，整体就是各个不同部分的连贯。整体不是什么“进一步”的类型，可以添加在不同类型的元素所组成的开放序列之上。相反，其开放性（或者说序列）明显具有的不可中断特质，并不排除统一性或完整性。饶有趣味的是，这一推论仅仅是数学的不清晰的假设，一种不得要领的表达。

目前的情形是，哲学的可能性取决于下面的问题，即，不同事物的统一，或者在组成开放序列的互相联系的内在序列中，区分较好与最坏、正确与错误的能力，是否能提供给我们一些方式，以通向整体的诗性成果，而它又不是诗篇本身。换句话说，问题不在对精巧和几何进行区分上，而在于同一性和差异性上。事实上，存在着种种不同的视角，或者说，我们的世界观是一首诗，并不代表世界就是一首诗。

以上表述，至多只能认为是一种准柏拉图式的对亚里士多德断言的阐明，即艺术使自然完善。自然需要（requires）艺术来完善：人是艺术动物，必须（must）营造人的世界。柏拉图的理式，亚里士多德的范畴，以及康德的先验自我，都是这些自然的必要性的诗化形式。这就是说，它们是对问题的表述，而不是从技术上解决了困惑。哲学因而不仅仅是对基本问题的陈述，也不是这些问题的“象征性”的解决：“贵胄”趋近哲学，在其间“超然”（Heiterkeit）代替了“消极而无休止的劳作”，带来审美怀疑主义——诗的另一个形式。相对于古代人对游戏的颂扬，人们需要加上劳作这一现代因素。

哲学是（一直是）对错综复杂问题的阐明。因此，说没有一个本原可以将几何与敏感这两个分支统一起来，既可能正确，也可能错误。当人寻求精神的第三种协调方式时，它是正确的；当人们认为，哲学而且

只有哲学[illegible]时，它是错误的。

因而，哲学与诗的争纷，是哲学与诗的根本统一派生的结果。当我们企图确认或者描述统一的原则本身时，冲突就产生了；这一企图总是导致诗的获胜。发生在派生层面的胜利，被视为根本性的了。用稍稍不同的概念来表达，哲学与诗的争纷，是技术或方法论层面的：当技艺在哲学中试图占主导地位，或者哲学将自身转化为诗的时候，这个冲突就产生。所以，这个争纷是似是而非的，而不仅仅是派生性的，因为没有真正的争纷已经是明显的事实。争纷本身就是诗的胜利。

对理解本书的基本观点，上述一般描述已经足够。必须强调的是，这些文章本身并没有导向上述倾向的进一步展开。这些文章是对开放序列中那些特定的、具有内在联系的因素的研究。序言的作用不是解决统一性问题，而是提出问题究竟是什么。

或许，有关这一问题的历史例证，可以有助于我们完善这篇序言。根据亚里士多德的看法，人本质上是政治动物。在柏拉图对话录中，没有出现这样的表述。相反，编织的比喻通常被用来阐明政治艺术，它表明了柏拉图的观点：城邦是一件艺术作品。健康的政治自然就只是哲学艺术的产物。但是，自然对实施这种艺术，设置了如此多的障碍，以致于使成功遥不可及——即便不是不可能。

亚里士多德的立场，内在于他对理论、实践和生产的三分。对他来说，城邦不是一件艺术品，而是人类活动自然形成的。所以，城邦的完善不依赖于哲学，并因为这个原因，也不依赖于诗。把诗人从苏格拉底的城邦中驱逐出去，是一个派生性的行为，它将正当性建立在这样的基础之上：从根本上说，城邦事实上依赖于诗。亚里士多德的观点，并不需要伪装在修辞和宗教的诗性面具下，而去具有柏拉图式的对自然的把握。

人们可能会对亚里士多德的政治学说持完全不同的两种态度。一方面，他会因为从哲学的迷狂出发提出了不食人间烟火的政治学受到赞赏；另一方面，他会因为过高地估计清醒和实践智慧的力量而遭致批评。总的说来，亚里士多德整个学说的明显趋向是，过高地估计了节制——从根本上说——自然的合理性。

试图决定上述过甚之辞在多大程度上是全然非亚里士多德式的:也即企图通过技术来把握自然,是一项有趣的事情。这当然不是要忽视各种自然概念在现代性产生过程中所发挥的作用,它既是敌对的,同时(分离的点)又极其偶然。

这样一项工作,将使我们大大超出本书的范围。有一个论点足以为进一步的研究提供范式。柏拉图离希腊悲剧家而不是离亚里士多德更近。我们在柏拉图对话中,找不到对人与自然亲善关系的过于尊重。正是在自然作为目的(telos),以及自然作为超(trans-)人性或亚(sub-)人性存在之间所产生的断裂之中,诗正适得其用。甚至可以说,诗发现了其必要性。这是有感于对自然的合理性的技术把握所作的柏拉图式回应。看到柏拉图式的迷狂和亚里士多德式的清醒之间的区别,正是人们所能做的。

在过去20年间,坚持认为哲学不再可能,已成为一种时髦。然而,如果时下将柏拉图主义作为一种形而上学的历史,或者权力意志所产生的隐蔽形式的观点被接受,那么,哲学就从来没有可能过——至少,从来没有存在过。哲学的可能性,建立于(或者毁灭于)比清醒的理智更清醒的哲学迷狂之上。这无疑是具有深刻问题的表达方式,但这不是什么无解的谜团。

斯坦里·罗森　1988年

一 哲学与诗的争纷

一

在《理想国》卷十，苏格拉底提及长期存在的哲学与诗的争纷问题。这一事出有因的争纷，向读者提出两个根本问题。其一，争论的性质究竟是什么？其二，柏拉图创造了戏剧性的苏格拉底，作为哲学对话的作者，他却是个诗人，如果假设苏格拉底站在哲学一边，这两者如何协调？这个问题显然与柏拉图在《斐德诺》(Phaedrus)中将苏格拉底表现为一个尖刻的著述(writing)批评家有关。如果在广义上将"诗"（poiesis)理解为"生产"（production)，著述(writing)的问题就很清楚是更为一般性问题的一个例证。

上述问题引出了更根本的询问：是否与在运用音步、韵律和措辞上存在的通常差异有所不同，哲学与诗之间存在本质差异？尽管讨论顺序有些不清晰，人们还是不难看到，《理想国》对诗提出了两项谴责。首先，诗制造了影像(images)，而非对事物原本的理解，换句话说，假象伪装成了真实。其次，诗有道德或政治上的缺陷，因为它怂恿满足欲望、尤其爱欲(Eros)。

然而，当我们反思《理想国》，同时反思柏拉图整个思想的一致性时，这一谴责就变得含混起来。我已说过这样的事实，《理想国》像柏拉图的所有对话录一样(不是说他的所有著述)本身是诗。深思的读者会怀疑，柏拉图自己能否通过著述——亦即诗(因此也可以假定为影像)确认原本和影像的区别。其次，在《理想国》中，苏格拉底为了城邦利益替哲学卫士"医疗性"(medicinal)和"高贵" 的谎言作过辩护。第三，在《理想国》中，爱欲受制于数学(mathematics)(数学与哲学紧密相连，因而从一定意义上说，两者本质上是同一的)，然而，同样真实的是，甚至

在《理想国》中(其他地方涉及更多)苏格拉底也承认哲学的本质就是爱欲。

上述问题足以使我们从另一方面来关注哲学与诗的冲突。我们通过清晰地提及《理想国》(卷十,607b5)中的争论,恰当地摆正了我们的位置。苏格拉底进一步为驱逐他自己的城邦和格劳底米特(Claudmit)城邦中"诗性的享乐和模仿"(the hedonic poetic and mimesis,607c4 - 5)寻求正当理由:"如果你越过了这个界限,放进了甜蜜的抒情诗人和史诗,那时快乐和痛苦就要代替公认为至善之道的法律(nomos)和理性原则成为你们的统治者了"(607a5 - 8)。[①]

值得指出,nomos 在这里必须译为"习俗(custom)",而非"法律(law)"。尽管《理想国》确实提到了特定的律法(specific law),但实际的律法并没有像在《法篇》中那样受到同样重视。在上面那段引文中,这个一般的观点由于使用了如下一定程度上较含糊的表达而具有了特殊形式:"通常被坚持认为是最后的逻各斯"。哲学王被哲学意见(doxa)所支配,也就是被实践智慧(phronēsis)或合理的判断,甚至政治神话所支配,而非像《法篇》所逐渐展开的那样,受制于周密的法律。在我们后面的研究中,这一点将相当重要。

同时,我们看到,强制我们将诗逐出城邦的叙述(607b3),并不仅仅是(如果有的话)辩证哲学的类数学(quasi - mathematical)的叙述。值得怀疑的叙述,是政治性的。因此,当诗的倡导者——自己不是诗人面只是诗人的友人,用散文为诗人说话时,驱逐就会被取消。他们必须表达的只是,诗"不仅带来快乐,而且对政制和人类生活有利"(607d6 - 9)。

如果对诗的谴责是"本体论"或"认识论"(用非柏拉图的概念来说)的,这一系列辩护显然不充分,甚至风马牛不相及。苏格拉底说,我们感受到诗的魅力(607c6 - 7);因而,如果诗人自己显得不仅带来快乐,而且有益,对我们就有利。事实上,这种示范必须用散文来展示,既不破坏诗可能具有的益处,也不在诗和散文之间作超出常规的区分。原本和影象及影象的政治意义这一更深层次的问题依然存在。

显然,如果诗人能表明自己说出的仅仅是有益的和高贵的谎言,诗就将获得公民地位。模仿问题因而似乎并不相干了。人们最多只能认

① 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,1986。——译注

为，诗人之为诗人并不掌握真实（600e4 - 6），必须由那些掌握真实的人来规范他们的艺术。另一方面，尽管人们对形式的纯粹辩证法（这一点下面将会考察）赞赏有加，但如果没有人能掌握逻各斯中原本与影像的差别，通常所谓最好的逻各斯实际上就是意见（doxa），也就是说（用亚里士多德的话来讲），是聪明人的“理性意见”。问题转而以特定的方式显示出来：哲学与诗的区别究竟何在？换言之，为什么数学宣称自己提供了哲学规则的范式（paradigm）？

不过，且慢。让我们暂且只认为讨论对唯一的或“上帝之造物”的床的模仿，就诗的政治弱点来说，实在不可思议。诗的这一短处，在《理想国》卷二和卷三已经很清楚，卷八提到悲剧诗人、尤其欧里庇德斯时还强调了这一点。从那段文字中我们知道，悲剧诗人之所以被拒绝进入城邦，是因为他们对大众发言，使“国家转向僭主制和民主”（568c2 - 5）。

在苏格拉底看来，民主视自由为至善（562b1 - 2）；这导致允许每个公民做他们想做的任何事情（557 b4 - 6），换句话说，让他们兴之所至地安排生活（557b9 - 10）。这样的政府是一个“快乐、无政府状态、花哨的政制”（558c3 - 5）。由于其花哨，对于多数人——也就是那些其判断力像“面对复杂事物的小孩和女子”（557c79；参《政治家》303b1）那样的人来说，这样的国家会被认为是最美好的。

故而，民主就被定性为放纵（license）（eksousia：557b5、8）和快乐（558a1 - 2），而不是美德或德行，就是说：岂止快乐，简直是不必要的欲望（558d4 - 9）。苏格拉底的准确含义随之体现在他的争辩之中：民主因其对自由无餍足的欲望变成了僭主制（562b9 - d9）。在《理想国》卷九，苏格拉底说到，前面对欲望的讨论还不充分。接着就提到失控、疯狂和无耻的欲望，一旦与爱欲和僭主制搅在一起，就会达到登峰造极的程度（573b6、574d8 以下）。

苏格拉底继续说，对于僭主来说，“爱欲使他专制地生活，无政府主义、无法无天”（575a1 - 2）。我们难免会想到哲学的疯狂和爱欲，想到这样的事实：疯狂的哲学家与《政治家》（请看下文）中深思的对应者几乎一样，遵循逻各斯和合理的判断甚至辩证法，遵循自由人的科学（《智

者》253c6－10)，而不是遵循习俗(nomos)。[①]

僭主因欲望和爱欲而疯狂(578a10－12)。哲学家与僭主的区别何在？要回答这个问题，有赖于回答哲人与诗人的差别，这正是我们现在所要讨论的。简言之，诗与爱欲的僭主制相关，哲人则试图通过思考本原——或所谓柏拉图意义上的形式(Platonic forms)而与诗人区别开来。哲人的思考是否可能尚不清楚。如果可能的话，为什么这种思考可以调适爱欲使之让哲人为哲学思考而疯狂，却不至于疯狂到成为僭主？

《理想国》中的哲人不是从对纯粹形式的思考中走出来回到洞穴，以便将其意见(doxa)强加给非哲人吗？他们几乎并不被认为是在将其对纯形式的思考或者精微的数学教育强加给与他们为伴的公民。为什么他们的政治行为不是僭主制？苏格拉底隐含的答案是，哲人卫士之所以不是僭主，乃因为他们限制了自己性的欲望。但我们这些读过弗洛伊德的人会怀疑这个答案是否充分。说哲人之所以有德行，因为他们在替城邦做好事，这是在以一个待决的问题(petitio)作为证据。如果正义是自己关心自己的事情(ta heautou prattein)，我们需要证明，非哲人的"事务(business)"或者"事情(things)"与哲人的"事情"是一回事，要不前者取决于后者。然而，第一种选择被人们对哲人与非哲人的自然区分排除了，第二种正是哲人僭主制的主要理论。

无论如何，由于诗迎合快乐的需要或煽动人放纵的自由，诗必然导致欲望、尤其性欲望的统治，所以，哲学与诗的冲突，似乎本质上是性克制与性放纵的冲突。

这在将性欲与生成(genesis)或者生产(production)[②]明显联系起来时，自有其意义，虽然这种联系并没有出现在《斐德诺》中，也与《会饮》中不同。但这并不能解释，为什么性放纵就不如性克制。

从另一个方面说，求助于政治性解释是一种循环论证，因为性克制城邦的优点，要么衍生于习俗性的、亦即非哲人的德行观，要么认为哲

① 罗森在这里将 nomos 与 logos 及 phronsis(实践智慧)对举，联系他对 nomos 一词的翻译所给出的建议——英文应该是"custom"而不是"law"，我们似乎也可以将之译为"习俗"，即并非自然的东西，而是"习惯"。此外，施特劳斯学派也特别重视 nomos 和 physis 的区别，"习俗"在更深的意义上与"自然"相对。正是出于此原因，文中的"nature"一词常常不译成"本性"、"本质"等而译"自然"。——译注

② 有意思的是，中国话中，"生产"就有"生育"的意思。——译注

学显然高于诗。但是,我们依然不知道哲学与诗的区别。与苏格拉底或明或暗的观点不同,性放纵与优生学——甚至用数字规范的优生学可以兼容(卷八,546a1 以下,尤其 b3-4)。

记住这些,我们回过去看《理想国》卷十开头部分对模仿的讨论。这一段话紧接着苏格拉底的结论,当时苏格拉底赞赏靠哲学进行快乐的统治(卷九,586e4 以下)。远离律法和秩序,也就是远离哲学和逻各斯,远离"性爱的和僭主的欲望"(卷九,587a7-b1)。哲学统治的城邦在大地上无法找到。苏格拉底说,"或许天上建有它的一个原型,让凡是希望看到它的人能看到自己在那里定居下来"。任何一个期望这样做的人,将实践这个城邦的律法,而不是别的(592b2-5)。

因而,正如可以推断的那样,言说的城邦(592a11: te en logois keimene)是天界原型的翻版。像苏格拉底那样,哲人以话语建立了城邦,致力于对哲学"意见"的诗化模仿。人们是否将之称为诗,与其生产能力——创造世界的能力不相干,也与模仿特质不相干。进而,苏格拉底本人现在成了一系列政治造物的原型,这得感谢柏拉图模仿他所说的话。最终,城邦卫士为"法律"(nomos)所"造"(卷七,519e1-520a4),他们的灵魂被自由人德行原形的和谐影像所陶冶(卷三,401a7-c9),从而成了"城邦自由的仿造者"(卷三,394b9-c1)。

无论我们如何严肃看待苏格拉底关于哲人城邦的天界原型的比喻,问题明显仍然是,在地上建造的城邦无论从叙述的层面还是就事实层面而言,都是模仿。这根本不是什么抽象沉思或回溯到原本的纯粹形式的问题。对"天界"原型的模仿是一种实践-生产行为。更进一步说,虽然苏格拉底的很大一部分话用散文语言表达,但他不仅使用了神话或者说谎言,而且他本人就是哲学戏剧中的角色。所以,像其他虚构人物所言说的观点一样,他所说的观点也必须在对话的戏剧结构这一语境中来加以解释。

重复一下前面的论点:诗并不能简单地被看成音步、韵律和措辞之类的东西。像苏格拉底自己强调的那样,关键问题是模仿的政治效力。不过,苏格拉底(还有柏拉图)自己的实践已经表明,模仿具有(或可能具有)相当大的政治效力,它也确实是政治不可缺少的。将诗与僭主以及性放纵扯在一起,如果不能说武断,似乎也是夸张的。只要考察一下人们对诗与散文的区别,就显然没有理由说,散文不可能被用来怂恿性放纵。相反,在传统意义上,诗至少像散文一样被用于向听众或者读者

灌输性节制(或者一般所谓性适度)的说教。

对这个问题初步的考察,仍然无法回答在《理想国》卷十开头苏格拉底为什么要转向抨击模仿的诗。这一卷似乎是《理想国》前面所有讨论的结语或补充,即在为正义辩护或驳斥对不义之人(尽管他自己认为正义)行不义是有益的(卷九,588b1 - 4)。如果承认诗怂恿放纵,随之导致性的僭主制,性的放纵因而是公正的或者哲人统治的城邦最主要的敌人,这种放纵与诗(绘画)对床(桌子)这样的仿造物的模仿有什么关系?

或许可以用另一种方式表达这个问题。苏格拉底抨击模仿,依据这样一个表面性的事实:工匠(比如木匠)模仿的独特形式(比如特定的床),与仿造物的多样性相应,而诗人(或者画家)则模仿了仿造物,因而“与事物隔了三层”,与形式(eidos)或“床本身”(卷十,597a2, e6 以下)——亦即真实隔了三层。除了明显可以反驳说,诗人(甚至画家)可以很好地模仿木匠作为原型的同样的“形式”(form),从对《理想国》更广泛的研究来看,还有两个理由拒绝苏格拉底的观点。

首先,诗在政治上不可取,据说通常因为它被用于或未经允许地怂恿快乐,而不是为政治效力。但是,正像刚看到的那样,就苏格拉底的观点来看,没有理由设想,谬误——作者更准确地说——虚假的影像在政治上不能发挥作用。我们最好回忆一下苏格拉底先前对“医疗谎言”(medicinal lies)——特定意义上说是高贵谎言——的认可,正义城邦的三分构架(tripartite structure)就建基于这种谎言之上(卷二,382c6 以下;卷三,389b2 以下、414b8 以下;卷五,459c2 - d1)。其次,诗的政治功用无论好坏,都与其对仿造物的复制——或说得更概括一点——与对事物影像忠实或不忠实的生产不相干。

为了看清苏格拉底所用程序的特别之处,最好考究一下,从一个旁观者来说,对床的虚假影像的制造如何会导致性放纵。如果床被认为是特别具有煽动意味的仿造物,就必须承认,对性节制而言,木匠的复制品要比诗人的复制品有大得多的危险性。诗在叙述一个上床故事时进入了政治和道德领域。换句话说,如果诗模仿任何具有政治意义的事情,那是人的灵魂或者日常生活行为。然而,严格说来,诗是对可能存在的状态和行为的创造,而非模仿。诗的模仿是次要的,诗人通过创造表现了人的类型(参卷十,603c4 - 5,以及《伊安》531c1 - d7g)。但是,苏格拉底用散文描述人的类型或许同样如此,与某种国家类型相

应。

由于对诗的"模仿"特征显然不精确、甚至是愚蠢的描述,哲学与诗的争纷更含混了。对此,或许要进一步考虑。至少自从普罗克鲁(Proclus)开始,读者开始察觉到,对床的形式或者本质(从柏拉图理式论的特定意义上来说)的涉及,表示了柏拉图的一种反讽意图。至少,是否有柏拉图意义上的仿造物的理式,颇可怀疑。苏格拉底在争辩中暗示,床的唯一形式或本质是神创造的(theon ergasasthai : 卷十,597b5 - 7)。是否有一个或多个神圣的床存在,并不影响这样的事实:从苏格拉底的意义上来说,"神"自身就是一个诗人或世界造物神(demiurge)。

我们有权利说,这个诗人 - 神在制造本体论的形式时,应该已经模仿了他自己关于床的"理式"(Idea)。说神是床的形式的"自然制造者"(phytourgon,597d5)是什么意思,则完全不清楚。因为,这种被制造的形式是对造物的复制,而不是复制自然中已经存在的东西。当然,苏格拉底用床作比喻,以一胜多,而"我们习惯于处于所有这样的情况中"(596a5 - 8)。但通过这样的例证,苏格拉底暗示,理解以一胜多与"自然"存在和仿造物的区分并不相干。这就趋向于支持这样的观点,所有如此这般的"一"(ones)都是神圣的世界造物神(或诗人)的创造物(或制造物)。

有人或许会期望引证《理想国》卷七(527b5 - 6;c4 - 6)中超生成本质(hypergenerated essence,ousiai)[①]与数学实体的对比。但这不确定,因为这样的超生成本质尽管"超越"生成的领域,可能依然是由神性的造物者产生的。事实上,善或善的理式通过可感知事物的"存在与本原"显露出来,也就是纯粹形式的生成原则,就像太阳的隐喻所表达的,是大地上的生成事物的原则(卷七,509b6 以下)。比较而言,我们不得不下这样的结论,《理想国》尽管将主要任务分派给与哲学本质的表达相联系的数学来完成,但是,它通常用隐喻和明喻——用诗的语言——说及"柏拉图的理式",将这些理式视为制造的产物。没有证据表明,苏格拉底认为这在政治上是危险的。

上面提到,诗人模仿(如果他模仿什么的话)人类行为或灵魂的种种状态。诗艺(无论怎样,绘画也可以这么说),并不劝说人们相信模仿物是仿造物的目的,并且这个目的存在于对床或其他仿造物的模仿中。

---

① 《理想国》中译本径译为"永恒事物"。——译注

这一观点可以表述得更全面。柏拉图及其忠实的学生给定理式或纯粹形式以三个重要特征。

第一个特征是理式的数学性或“本体论”结构，例如它是由整一(the one)和无限对应物(unlimited dyad)的连接所构成，或者拥有一定意义上与数字类似的单子因素(monadic elements)的内在结构。第二个特征是“现象性”的，例如牛或马之类的“外观”(look)，借此每个自然的个体被视为确定形式的示例。第三个特征是“等级性”的，指归因于形式的优异程度，或指它在可感知世界的结构性元素形成的明显等级中所处的位置。所有这些，都不是诗性模仿的合适原本。

或者更准确地说，上述一切在史诗、戏剧和抒情诗传统中，都不是诗的模仿对象。《理想国》卷九(394e1 以下)中对诗性模仿的抨击，将之与叙述区别开来，谴责了不只一种职业或生活方式的模仿(而且不只是坏的方式)。诗人作为模仿者把自己伪装成别的人，他并没有伪装成事物或理式。当然了——按苏格拉底的观点——诗人不懂装懂，但这不是什么本体论问题。

我们的同代人对诗的辩护——如海德格尔，将诗艺的性质视为对柏拉图所谓“理式”或“本质(ousia)”[①] 的澄明与敞开。但苏格拉底的抨击并没有说诗“遮蔽”(veils)了理式。苏格拉底的谴责完全是政治性的。需要将卷三和卷十联系起来看。卷十阐明了一个更概括的观点：所有种类的模仿(tous allous hapantas tous mimetikous)对接受者而言都是对其推理智慧的凌辱或危害(tes ten akouonten dianoias)——如果没有解药(pharmakon)的话[②]：也就是说，如果人们不知道模仿艺术实际上是什么的话(595b3－7)。

对此需要说明三点。首先，正如已经提到的，从性质上说，柏拉图对话录就是一种诗性的模仿。柏拉图代表、或至少似乎代表了所有他虚拟的对象来说话，这与荷马以及悲剧诗人没什么不同(卷三，392a2以下)。其次，在相关语境中，苏格拉底清楚指出，如果归于模仿，诗得被逐出城邦(卷十，595a5：hose mimetike)。当诗人以自己的声音来表

---

① ousia 系希腊词或译为“本是”，有本体，本质，实体，实在的意思，源自 ousa，希腊文动词 einai(是)的阴性单数分词；故它与 einai 的中性分词“是”或“存在”[希腊词 on]紧密相连，柏拉图将 on 和 ousia 作同义词使用。参看尼古拉斯·布宁，余纪元编著，《西方哲学英汉对照辞典》，北京：人民出版社，2001 年，第 717 页。

② 希腊词 pharmakon 既指“毒药”也指“治病的良药”。——译注

达,"并不将我们的推理智慧能撇在一边",或者欺骗说是其他人而非诗人自己在说(卷三,393a6-7),城邦大门就向诗敞开了。

按苏格拉底的说法,悲剧和戏剧全然是模仿,史诗则是模仿和叙述的混合(其他类型亦如此);酒神颂则是纯粹叙述(卷三,394b8-c5)。随之,就有关于模仿的一长段讨论,倾向于同样一个人不能在模仿一事物的同时模仿许多其他事物(394e2-7)。这一普遍原则根本是道德性的。不完善的模仿起误导作用,或不能提供完善的模仿所能提供的有效性。这显然得自于苏格拉底关于卫士的观点。如果人们要模仿什么,从孩提时代起就要成为与之相称的人:"应该从小起模仿与它们专业有正当关系的人物——模仿那些勇敢、节制、虔诚、自由的一类人物"(395b-e4)。

这就把我们带到了第三个问题。如果缺乏合适的解药,诗对推理(dianoia)就有危害。这种危害与纯粹形式的知识不相干,但与通过技巧(technites)来处理政治事务有关。正像谬误可以被用于有益的目的,知识亦如是。如果我们从一个侧面认为,哲人对真实的个人兴趣是为了自身的利益,在《理想国》中知识和谬误发挥同样作用:必须对城邦有益。哲人完全像所有其他的公民那样,是习俗(nomos)的产物,"他们不至各行其事,把他们团结成为一个不可分的城邦公民集体"(卷七,520a1-5)。从政治的意义上来说,有益的谎言(卷三,389b2-9)可以说和有益的真理就是一回事。有解药因而可以否定"各行其事"的原则。为了城邦的利益,模仿可以超出职业限制。在重要的情况下,卫士并不模仿,毋宁说实际上实践两种职业:军事的和哲学的。这就是说,从政治观点来看,哲学与诗同为城邦内部工具的一部分,并不高于诗。

依据以上所述,可以做出下列推论。首先,尽管非模仿的诗可以出于政治原因而有缺陷,但并不危害推理,因而可以免于苏格拉底在《理想国》中对模仿艺术的抨击。其次,模仿艺术的缺陷是政治性或道德性的,而非本体论或现象性的。其危险并不在于对明确等级的错误的抽象表达,而在于对神这个道德角色错误的具体表达:表达了对非道德的人的赞许。概括地说,在于模仿的滥用,人因此而被引导去做许多不同的事情,而不是可以模仿得最好的事情。

对此还需要进一步说明,我们已经看到苏格拉底以及雄辩的柏拉图——或者说作为城邦缔造者的哲人,模仿了所有公民。在不同的对话中,苏格拉底将自己视为各种科学的"鉴赏家"(connoisseur),而不仅

仅是关注灵魂的钟情者或“专家”。事实上,关注灵魂的专家又是什么呢?哲人与诗人在这一点上有什么区别?难道诗人不是明显有优势?在并不深奥的层面上,荷马对军事艺术的描述何以能屈尊与苏格拉底的描述相比?如果要作任何对比,或许只能在道德性或政治性地运用艺术方面来对比。总之,苏格拉底与卫士相似,狭义说来,作为“诗人”是模棱两可的。但是,他们无疑“从实用的意义上”(卷三,398a8:ophelias heneka)是神话制造者。与之相关的事实是,叙事诗被允许留在城邦。从“本体的”观点来看,叙事恰是模仿中的模仿。也就是说,被禁止的是模仿灵魂、而非模仿理式。如果人们有解药——那很难是理式的图景、更不要说理式的知识,审查就被搁置了。

第三个推论最重要。卫士可以为了城邦利益运用模仿——模仿的诗,因为他们知道解药,也就是说,他们知道自己在做什么。但这意味着,苏格拉底(当然,在第一个例证中是柏拉图)作为缔造城邦的哲人为了城邦利益,既可以用散文、也可以用诗说谎。人们可以说,因为哲学需要知识,所以高于诗。但是,这并不能在其自身中构成二者的争纷。进一步来说,哲学自身的模仿特质折中调和了这种争辩。

最后一个推论对柏拉图对话录的解释来说,具有深远的意义。尽管在过去十多年里,解释者常常意识到对话录的虚构和修辞层面的重要性,但人们显然还不愿意作出显而易见的结论。无疑,在对话录中,哲学与诗和诡辩有区别,因为哲学致力于真实、并痛恨灵魂深处的谎言。但这副哲学肖像所表现的是不公开的身份,柏拉图对话录像所有哲人发表的文字一样,是政治性文献(political documents)。

人们只能说,对话录具有理论和政治的双重作用,但更具普遍性的哲学肖像则是政治性的。因而,我们需要设想——保持苏格拉底的程序,纯粹理论的肖像本身也要适应柏拉图的政治和道德意图。柏拉图给我们的是一个哲学的诗化肖像,而非理论化的肖像。他给我们提供了修辞的或(故意犯一个时代错误)意识形态的关于纯粹理论生活的证明——比如辩证法的艺术。但这些证明并没有通过直接和广泛的理论例证来补充。柏拉图的学生们未能在辩证法的性质以及所谓“理式论”等问题上达成一致,并非偶然。

总之,非常清楚的是,柏拉图实践了“隐微术”(esotericism)。任何从其对话性和诗化表达中汲取所谓柏拉图理论观点和“争辩”的人,都不过在研究这些理论前提的影像,而非柏拉图本身。这样说并不意味

着在柏拉图那里或在哲学中没有争辩,而是说人们必须既是诗人又是哲人,从而决定什么才是柏拉图所争辩的东西。就像荷马既是、又不是阿克琉斯、奥德赛、海伦以及安德洛马契,柏拉图既是、又不是苏格拉底、阿尔西比亚德、普罗塔戈拉以及狄俄蒂玛。

这一超越分歧的结论,或许在承认分歧的人们之间还会产生互相责难,这也是理解苏格拉底关于哲学与诗的争纷这一观点普遍难以成立的一个明证。这是十八世纪启蒙运动的回声,换句话说,上述问题本身无意识地表现了开放的修辞(the rhetoric of openness)。作为一种无意识,它导致了一种混乱结果,当技术上无能时,却认为自己技术上有能力。不过,如何读柏拉图对话录完全不是技术问题。没有正确的阅读"技巧",也没有什么可以决定柏拉图"证据"的原意,尽管当然有技巧可以决定"逻辑"论证的有效性。从最一般和最普遍的意义上说,对柏拉图的解释是爱欲性的,借用苏格拉底的说法,这是思想者(idiotes)的事,而非技术专家的事。

二

按苏格拉底的观点,荷马以来的所有诗人都是"美德或自己制造的其他东西的影像的模仿者,他们完全不知道真实"(卷十,600e4-6)。正像已经看到的那样,诗人没能把握真理这一事实(假如这是事实的话)与《理想国》主要考察的问题——正义,或苏格拉底在卷九(578c6-7)中所谓"所有事物——好或坏的生活最重要的部分"并不相干。尽管这种考察是需要知识的,但《理想国》并没有支持这样的观点:如果"善"意味着"政治上善",即"在正义或哲学的城邦中可以获得的生活",这种生活需要拥有辩证法科学或对形式的精确知识。

相反,在《理想国》中间部分,对哲学问题的讨论被苏格拉底定性为偏离了对正义或公正生活的考察(卷八,543c4)。针对这种偏离,苏格拉底给出的关于理式、善以及辩证的描述,相当粗略、诗化、不完全(卷六,506e1;509c7-10;卷七,517b6-cf;卷六,505e1-506a5;卷七,523a8;尤其重要的是536c1,在这一部分,他说到哲学时将之视为游戏)。

换言之,用于寻求善的生活的一切,在狭义的、私下的或"数学的"意义上,都是哲学的影像。有人或许反驳说,尽管苏格拉底的表述不完

全，毕竟精确。不过，这假定了苏格拉底而非哲人是智慧的，这与苏格拉底本人的陈述不吻合。这也就假定了辩证法的科学以及关于纯粹形式的精确知识的可能性。但是，这与整个对话录中的所有证据相矛盾。

人们可以辩解说，如果接受了隐微论，苏格拉底（或柏拉图）要么善于说谎，要么隐瞒了辩证法和形式的知识。从这个方面来考虑，哲学的诗化肖像乃至哲学特性全然是外显的。支持这一观点的人所要做的，就是提供辩证法的科学以及关于形式的知识，并对柏拉图为什么隐瞒这一科学提供令人确信的解释。我援用一个推论来补充上述观点：所有关于哲学性质的知识在政治上都并非必须，而且（由于它被禁止）不受欢迎。

让我强调一下自己的观点：苏格拉底及柏拉图的哲学原则和他们关于哲学的观念，确实可以在对话录中找到。我的论点是，辨证法科学以及纯粹形式的“数学性”知识不在这些原则中。（概括地说）柏拉图在试图劝我们相信哲学在与诗的争纷中取得了胜利时，采取了隐晦策略。在对话录中，有两种不同表述：哲学有数学和诗这两幅肖像，但肖像本身是诗化的。这是事实。阐释者的任务是解释之。

哲学与诗的争纷首先是政治或道德的。不用《理想国》中比较夸张的概念，两者的冲突可以作如下相近的表述：诗怂恿欲望、因而也怂恿意志。它为了满足欲望怂恿生产或以满足来定义完满。哲学则倡导克制欲望或将欲望转化，使之与智能的完满相协调。哲学之所以比诗优越，就在于它可以用智能来解释所理解的东西。然而，诗在寻常的诗性智能方面确实优于哲学。

将诗与僭主制等同起来需要解释，那是不受神学以及不同层次的目的限制的欲望僭主制。从极端的意义上来说，人期望变成不仅仅是自然的主人和拥有者，而是自然的创造者。人试图将自然转化成仿造物或诗篇。同样，欲望的僭主制和爱欲的联系植根于生产的原生态。为了彻底满足其愿望，人必须以自己的形象重新创造世界。爱欲卸去了其自恋的面具。

为了胜过诗，哲学的爱欲必须克制自恋——如果可以用一个合适的比喻的话，就是用理式取代镜子。与人在镜子中看到自己的镜像不同，理式并不反射。理式没有映像。如果可以概括一下我在别的地方

用较长的篇幅完整表述的观点,[1] 理式的映像既正确又不正确。但正确影像之所以正确,是因为与原本无别,相反,不正确影像之所以不正确,则是因为成了其他事物的影像。

理式(如果有什么理式的话)因而终止了反思或形象的透视特性;用另一说法来表达,它给出了完整、全面的纯粹形象,没有给叙述留下任何空间。因而,无论人们对理式说什么,说的都是其他东西的影像。柏拉图在这个上下文中用回忆作比喻:关于理式的话语事实上是关于我们对理式的回忆的话语。换言之,那是关于影像的话语,因而是在不能与理式自身直接接触的情形下由推理(dianoia)制造的仿造物、推论性修正的产物。仍然从生产这个词的普通意义上来说,这些影像被称为断言(这当然不是由柏拉图说的)。

在反思《理想国》的过程中,哲学与诗的争纷不经意地就从常规或通常的政治方面,转入了更根本的争论,涉及人的欲望的两种反应方式。给定欲望一个正式的柏拉图意义上的名称就是爱欲。回到常规的标准来说,尽管苏格拉底清晰地说明诗可能带来的后果,实际上并没有将诗逐出城邦,而是让诗臣服于哲学。正像已经看到的,哲人必须"为了城邦利益"模仿诗人。

这种模仿可以被理解成:为了所有公民的正义。如此一来,对哲人来说就是一种自我牺牲,或哲学欲望的克制,是为了对产生哲学的"律法"(nomoi)尽义务。那些居住在其他地方——也就是实际城市的哲人,并不受这种义务限制(卷七,520a6 以下)。因为,在实际的城市,哲学是自发产生的,而非城邦的产物。在实际的城市,哲人是自然的,在苏格拉底的城邦,哲人是人为的,或就是诗。

苏格拉底城邦中,哲人的人为角色与将数学教育作为哲学极限的诗化考虑相对应,也与理式作为神圣仿造物的角色相对应。不管我们给苏格拉底建立的话语分配什么角色,在城邦中诗取得了完全的胜利,并拥有绝对的统治权。现在需要渐渐从前面数段所达到的高度有所下降,以继续详尽的考察。我们以一个问题开始:如果诗取得了政治胜利,对解药或补救性知识——这些被设想为可以保护卫士免受谬误(亦即诗)所带来的危害性影响的知识——将发生什么影响

如果设想诗人缺乏知识是因为制造了假象,或假装制造了真相,就

---

① 参拙著,《柏拉图的<智者>》(Plato's Sophist), Yale University Press, 1983。

应该有人拥有区别真假的能力。这就转而要求有人可以直接理解本原。我们将会证实,在苏格拉底所建立的城邦中,没有人拥有这种理解能力。不需要穷尽这个问题所有的细节,我仅仅给出最重要的。

在《理想国》中人们所熟知的“分界线”部分,苏格拉底用影像区分可见与可知的所在(topoi)和“形式”(eide 卷六,509d1 以下)。可见的所在分为两个部分,其中一部分是影像,另一部分则是可见的存在,这些存在既是自然的又是人为的,影像与之相关。

可理解的所在也分为两个部分,第一个部分与推理(dianoia)相关。灵魂用可见的事物(可见所在的第二部分)作为影像来寻求这个领域。像几何学家,“虽然他们利用各种可见的图形,讨论它们,但是处于他们思考中的实际上并不是这些图形,而是这些图形所模仿的那些东西”(510d5 - 7)。

推理(dianoia)思考(或我们必须说尝试思考)几何的原本,而后者仅仅靠可感知的影像才得以进行。可见领域中被感知的事物是原本,可理解的领域原本则是影像。理智或灵魂在推理性的思维中需要运用假设——假设的形式特征,建立在以拟想的原本为影像的可感知事物的基础之上(511a3 - 8)。这些假设支撑了推理性思维的“形式性”结果,后者继而依赖“影像”获得结论。因此,这些结论自身也是假设性的。假设和结论都建立在影像上,无法自主地接近原本,也无法决定几何的结果不是推论性的建构或诗。如果可以作出这样的决断,它就是由对纯粹形式的思考(noesis)作出的,或用纯粹的形式进行简化的思考(511c1 - 2)。

原本和影像的区别与理智(noesis)和推理(dianoia)的区别相关。理智是对纯形式的纯理性感知,推理则是那些原本不确定的影像的建构,建立在确实或实体之上。这就直接带来了困惑。设若推理和影像不可分离——叙述与影像不可分离,就没有直接关涉形式自身的叙述。

在苏格拉底对纯理性辩证法隐晦的说明中,我们只被告之,它也假设,但仅仅将这些假设作为从非假设的层面提升出的初始点,完全是从形式到形式,也归结为形式(511b3 - 8)。谁要假装已经懂了苏格拉底在这里究竟说的什么,是愚蠢的。但有一点很清楚,这里提到,逻各斯或者叙述是通过辩证地对暂时假设的“运作”,来把握纯粹理性(tas hypotheseis poioumenos ouk archas: 511b4 - 5)。

一旦从假设到形式的跳跃完成,就与叙述无关了。格劳孔(Glau-

con)因而这样来重新表述对苏格拉底意图的理解:"你的意思是,要把辩证法所研究的可知的实在和那些把假设当原理的所谓技术的对象区别开来,认为前者比后者更实在,虽然研究技术的人【在从假设出发研究时】也不得不用理智而不用感觉……(511c4 - 7)"。推论性的观点(511c8)因此有别于纯粹理性的学说(511c5 - 6)。

与苏格拉底在《斐德诺》中所说的关于灵魂的神话完全接近,真正清晰的理论是沉默的。正像我在其他地方详细讨论的那样,在柏拉图对话录中,这一情形一直存在。但是,为了支持现在的结论,我现在要指出,同样的结论与《斐莱布》的关键部分有所呼应。后一个对话普遍被认为属于后期柏拉图对话,因此包含了一些《理想国》里所没有的东西。更有用的是,《斐莱布》的讨论将对形式的类数学处理与对善的生活的考察联系了起来,快乐和智能在其间发挥了作用。因而,我们可以用后一个对话来调节对第一个对话的解释。

我们感兴趣的部分从55c4开始。在这一部分,苏格拉底提供了知识分野(diaeresis of knowledge)。前面部分严格考察了快乐,表明它不可能是善的,或更恰当地说,不可能是特定的善、亦即善的生活原则。现在必须对理智和知识作同样的考察,以便决定从性质上说,什么是更纯粹的(56c4ff)。最纯粹的部分会给我们提供理智和知识最真实的成份,从而可以与快乐最真实的部分相比较。

苏格拉底直接转向知识分野,讨论快乐问题时他没有用这样的方法。与此不同,苏格拉底从多种含糊地联系在一起的观点来分析快乐,比如同质与异质或纯粹与非纯粹,有害、无害或者善,真实与虚假等等。尽管没有人会否认,知识类型也会使我们面临各种难题,毕竟人们还是更容易弄清楚知识而非快乐的因素。

知识分野是技术性建构,快乐是普遍存在的自然现象。知识与其他人类禀赋和活动相分离,并且可以按不同观点分成不同类型。快乐即使并非不可能也很难与人类生活的其他方面分离;更进一步说,除了通过对引起快乐的外部客观存在的沉思,快乐不是类型化的,以至于它具有无法分类的纯粹特性。

对柏拉图对话的简扼考察呈示给我们的是,尽管对科学分类的原则变动不定,变动范围却是有限的。在《高尔吉亚》(Gorgias)中(449d8以下),艺术原先被分为属手工业者的实践和属靠逻各斯来发挥效用的两种。前者可以绘画为例,后者则以算术为例。在《卡尔米德》

(Charmides)中(165c4 以下),艺术主要分为产品可分离的——比如建房、做衣服,以及对象不可分离的——比如医学、算术或几何。

对将医学与算术联系起来,我们值得沉吟。人们都知道,亚里士多德将艺术三分作理论、实践和生产,这并不见于柏拉图(相关的暗示可参见《卡尔米德》163a0 - 12)。人们通常发现下列区别,一方面是亚里士多德所说的"理论"或对话录中所说的非生产性艺术,另一方面则是"实践 - 生产性"艺术。医学是理论性的,一定意义上说是因为它研究自然;从它并不形成分离的实体来说,它又是非生产性的。这样,考察《理想国》中"医疗性"谎言与哲学的联系就很有趣了。

在这里探求医学在柏拉图对话录中的作用会离题太远。说出医学与哲学修辞或调整对个体灵魂的言说的艺术(参见《斐德诺》268a8 以下和 270b1 以下,其中广泛比较了医学与真正的修辞艺术)的明显联系已经够了。劝说性语言可以具有疗效,有如药石在适当的时间、以适当的剂量被用在了合适的病人身上。在两个领域,自然的知识都是必须的(《斐德诺》,270c1 - 2)。

修辞的对象是人的灵魂,医学的对象则是人的身体。在两者中,艺术的目的都是为了健康。可以承认,没有分离的实体从上述模式的"生产"中产生。但艺术以人为中心,算术则不是。人们可以说,医学是决定健康政治以及如何产生有德行公民这类"实践 - 生产性"问题的理论范式。不管怎么说,作为修正人类生活的艺术,医学不能全然脱离政治维度。

医学与修辞的关联提出了深刻的问题,在这个意义上,政治是生产性艺术。这个问题被医学与算术的联系遮蔽了,使得人们更直接地将医学与音乐和体操联系起来,或者与那些在政治上更具有形式性、从面也更具有生产性功用的艺术联系起来。如果反对说,医学也有理论维度,回答一定是,音乐和体操同样如是。从最根本的意义上来说,形式艺术的理论成份是算术性或与算术性相接近的某种东西。

因而在《理想国》(卷七,521d8 以下)中,就对像音乐和体操这样的非哲学艺术以及需要靠所有其他活动所进行的研究——导致哲学、数字与计算的研究——作了区分。然而,数字和计算与政治并没有直接联系,是"纯粹理论性"的。换句话说,只有当算术被当成"医学"(在以人为中心的自然研究这个意义上)的媒介,像音乐和体操中所表现的那样,才成为政治的"度量衡"。

另外两个对话录或许需要简要提及。《智者》区分了诸如耕作和模仿等诗的艺术及学问和格斗那样的习得艺术(acquiring arts)。《智者》没有显著关注政治,确实特别给出了智者派非政治的肖像。但这仅仅是表面现象,它开始将学问与格斗联系,就是证据。爱利亚陌生人通常用打猎和摔跤来比喻哲学:人们必须强迫自然显露秘密,其方式与现代性的奠基者们倡导的方式没有大的不同。[①] 最终,在《政治家》中,原先对艺术的区分变成了像算术那样"脱离实践"的东西(脱离对先前并不存在者的生产与管理)与致力于生产与管理的那些东西的区分。

显然,柏拉图对话录倾向于将对艺术与知识类型的区分转变为对生产什么与不生产什么的区分。如果不考虑像格斗这样含混的例证,上述区分与诗和数学的区分可以相提并论。可以作出诱人的结论,数学实质上与哲学是一回事或是哲学的范式,这就给我们提供了一个哲学与诗的冲突在技术层面上的对应物。但是,我们已经看到,这样的结论在《理想国》中无效。不仅数学低于辩证法,对善的生活的哲学考察更像诗、而非像数学。更有甚者,数学本身似乎也是生产性的。对《斐莱布》中关于知识分野的研究也将得出同样的结论,但有一个明显的限制。

有两个问题至少必须提及。艺术相对来说比较容易清晰解释(尽管结果会因所使用的区分原则而不同),快乐则非常困难,而理智(intellect、Nous)则不可能分析。可以区分灵魂的不同功能,理智是其中之一。但是我们不能区分理性的性质,因为它是单一性或说同质化的。理智(Nous)与纯形式思考(noesis)同义,而不与推理(dianoia)、纯形式思考、合理判断等等一系列表达性质的一般概念相类似,它没有内在结构。正如对亚里士多德而言,理智是把握或观察纯粹形式的能力,但不能用什么精确的分析来言说,因为它缺少内在结构。

理智(Nous)用纯形式思考来表达,令人吃惊的是,它像"全然不(the altogether not)"。如果对形式的显现是可能的,认识结构并不介入那种显现的纯粹性中,这种缺少内在结构就不是什么缺陷,而是必须。我已经指出,对形式的性质或"论断"的涉及,总建立在对这些形式的感知的先在论断(prepredicative)之上,这在亚里士多德和柏拉图那

---

① 对相关柏拉图文本的详细讨论,参拙著《柏拉图的 < 会饮篇 >》,修订本,Yale University Press,1987,339 以下。

里都如此。一致断言不能建立在"分析性"陈述之上,因为其自身包含着由一个本质分化成(而来)的断言。这就是为什么推理必须由纯形式思考来整合。

当然,可以制造对理智(nous)的诗化描述,但需要隐喻、也需要断言。断言性叙述或推理同时作为分析性叙述,就"概念"或影像被制造出来替代纯形式以及纯形式的统一体而言,必然是"生产性"的。因此,艺术的分类标准源于人的意图或活动,而非什么随意的"自然"等级。例如,对算术或非生产性艺术以及生产性艺术的区分,就已是仿造或生产性的,基于算术本身是否全然有别于生产这样的问题,完全可以说诗已经在分类中有所体现——这是现代"理论建构"或"概念"的鼻祖。

再回到《斐莱布》,苏格拉底这样开始表述知识(episteme):"对我们来说,我想,部分关于知识的科学是制造出来的,部分关涉教育和教养(nurture)"(55d1 – 3)。苏格拉底笨拙的概念说出了这样一个观点:知识的两个部分就包含"可知的事物"这一宽泛的意义而言,是"数学化"的。制造也是一种理解。这就是为什么,苏格拉底通常从一些卑微的技艺如制鞋和木工活开始他对知识的探讨。

在致力讨论美好生活原则的对话中,苏格拉底没有继续区分教育和教养的艺术,这本来很让人吃惊。稍微想一下其实就可以明白,他原本并没有在狭隘的"理论"意义上、而是在混合的生产中(production of a mixture)来讨论抽象知识或哲学:最美好的生活,是理智和快乐的适当混合(59d10 – e3)。苏格拉底说得很清楚:因为我们是在制造一些东西——美好的生活,因此,将我们与世界造物神比较是合适的、推导出来的意象。

我们在这里所作的探讨并不比《理想国》更接近纯理论。尽管无疑在所有艺术中都会有计算和度量,但哲学并不能与计算和度量相提并论。如果算术是非生产性知识的范式,哲学——尽管包含了算术——则被归为生产性知识的补充。这表明,将科学划分为生产性与非生产性的,是无法穷尽的。这种划分无法导致协调一致的概念或不同类型科学的两种可比概念。如果预见到其后的发展,我们可以将算术分为纯粹与非纯粹的。然而,这样至多可以引出分类,却无法接近哲学的本质。

这一后果在试图对美好生活的因素进行分类时有所反映。理智可以是构成混成生活(mixed life)的元素,并与任何可以使生活惬意和快

乐的因素相互接近,但它们自身却不是混合的原因(22c1 - 23b4,尤其22d5)。理智与快乐混合的原因,是第四种类型或形式(eidos),与混合本身以及它的两个构成因素不同(23c12ff)。这等于说,人的理智不可能作为混合的原因参与其间主导美好的人类生活。用现代表述来说:人不可能使自己成为自己。同样,算术自身也不能作为混合的原因在其间成为"主导"因素。更恰切地说,有两种不同的"主导"观念或(我们将会看到)两种不同的"度量"观念,非算术的度量取得了主导,它制造了混合,算术在其中成为无所不在的因素。

这种考虑可以帮助我们理解苏格拉底表述中的不一致。他将理智和合理的判断统一起来,一道构成美好生活或混合生活的因素,在另外三种形式——理智、快乐、混合(也即被混合)之外,作为第四种形式成为混合的原因。但他继而坚持,这第四种原因自身就是理智(28c1 以下)。

这一确认与普罗塔库(Protarchus,苏格拉底的对话者)[①]的虔诚有关,对这种相关,苏格拉底并没有疑义(28d5 以下,尤其 e1 - 2)。因而,苏格拉底将他自己的理智与上帝的理性作了区分。在 30c1 以下,苏格拉底作出结论,具有因果关系的理智寄寓在宙斯的灵魂中,恰恰在这样的基础上他下结论说:理智属于第四种(具有因果关系)的形式(30d1,d10 - e3)。

神圣的或原因性的理性与人的理智不同,然而后者具有多种多样构成人的美好生活的因素,与前者非常相似。神圣的理性面对人的理智,就像纯粹算术面对非纯粹的算术。纯粹算术本身不能产生什么东西,它是最显著的非生产性科学。另一方面,神是世界的造物者。我们可以通过理智的变化来推断,神圣理性在神圣灵魂(即宙斯)的代表制造事物的过程中是一个工具。从分析或认识的意义上来说,可以将神圣理性与神圣造物者的灵魂区分开来,这就像在分析的意义上将纯粹算术与非纯粹算术区分开来。但是在后一种意义上,结果就不是哲学,就像前一种区分的结果是与人类生活无涉。

因而,继续对归之于世界造物神的科学进行分类就很有意义。只有通过这个方法,关涉美好生活的教育知识的分类才有可能。这意味着,关于什么是美好的生活,在教育的科学与世界造物神的科学之间没

① 参《斐莱布》11a - 18b,21a。——译注

有区别。非创造世界、亦即认识的 paideia(教养)与《斐莱布》关涉的问题全然没有关系。同样,对形式、形式的数字表达、辩证法、宇宙特质——比如有限、无限等问题的讨论,《斐莱布》发挥的作用与《理想国》中偏离哲学问题时所起的作用相似——也就是说,它们起的是世界造物神或诗人的作用。

试图从上述讨论中离析出数学式的方法,如果不是完全误导,至少会有碍于将《斐莱布》恰当理解为一种统一的产品(production)。这一企图起因于对前述哲学与诗的争纷的同样误解。这一争纷不是靠将哲学与数学划等号来解决的。这样划等号,哲学就消失了,将之拱手让给了诗,或者说,让给了靠建构解释模式而形成的解释形式微积分的艺术。并不仅仅是模仿导致了诗危害推理,毋宁说欲望而非理智和合理判断所主导的模仿危害了推理。推论性理智不能主导自身,因为它本身最终是不加选择的:它叙述所有的东西,有诗也有数学。

苏格拉底下一步对科学的分类是这样开始的:"让我们首先考虑,是否手工艺术(cheirotechnikais)有一部分接近知识,另一部分并不如此,因此第一部分可以认为是纯粹的(kai dei men hos kantharotata nomizein),第二部分不那么纯粹"(55d5 – 8)。在这一表述中,考虑(consider)和认为(regard)涉及两个不同的理性操作(intellectual operation)。

推理或者说 dianoia,在柏拉图那里与"计算"(calculation/logosmos)紧密相关,对各类艺术作形式性区分,判断、然后确定(nomizein)哪一部分是纯粹的。换言之,推理必须有一个纯粹标准,从而可以通过分类者的意图来估量结构特质的意义。标准是"法则"(nomos),它表达了人的意图,而非仅仅是对复合体的形式表达或"表达式"(formula)。法则设计了"主导因素"(tas toinum hegemonikas:55d10);这已经是对形式结构的诠释。与《智者》(227a7 – b7)中爱利亚陌生人的教导不同,分类者不仅在同类中区分、而且区分更好和较坏的。区分一开始就是理论与实践的混合,换言之,区分是生产性的,或拟造了世界。

关于这最后一点,苏格拉底的表述是:让普罗塔库承认,如果没有算术、丈量以及称重,所有艺术都没有价值的或高或低(55e1 – 4)。表面看来,我们本来可以依靠使用影像猜测,亦即通过体验、常规以及推想进行感知(55e5 – 56a1)。因此,算术或者计算、度量、称重在艺术中是支配性的。但这个决定转而带来这样的假设,知识——就其正式的或哲学的意义而言——意味着"精确的知识",而不是"实践性的知道怎

样(practical know－how)"。

换句话说，标准与艺术实践关系不大或没有关系。那些列为"较不精确类别"的艺术——诸如音乐、医学、农业、领航以及军事，非常有用，甚至必不可少。它们缺少精确性，却符合事物的性质，不是有缺陷的数学元素。精确价值因而是相对于自然与人的意图而言的。

这一段中同样重要的是，将医学归为不那么精确的一类。我们记得，在《卡尔米德》中，医学与算术在一类。这清楚地表明，对话录中的分类总是"修辞性"的，一定意义上被当时的讨论相对化了。医学是一种"含混"的艺术——既是理论性又是实践－生产性的，这与前面所说的完全吻合。

如果我们试图使某种艺术精确，比如通过一种巨细无遗的数学式分类使艺术作为一种普遍方法起作用，就破坏而不是完善了其余的艺术——算术以及与之同类的艺术也许是可能的例外。同样，我们也许可以通过上述方法建立算术的纯粹性，但这就需要我们将之与其他所有的艺术区分开来，也就是将其"主导"与之脱离。建立精确范式在理论上有很大的重要性，但在实践－生产的探求中——如在对美好生活的探求中，主导因素的功用总是相对于主体亦即混合者而言的。

对这一观点，苏格拉底在处理纯粹和非纯粹算术中分类的遗留问题时作了说明。我们注意到，苏格拉底举出一些例证来开始讨论，较为精确的艺术是造船、建房——或更一般地说木工活、建筑(56b4－c3)。应该注意到，没有医学和农业，建房是无用的活动；同样，导航也是使造船有意义的艺术。因而，如果我们的标准来自人的生活，相对不那么精确的艺术便主导了精确的艺术。

同样重要的是，尽管计算、丈量以及称重明显被作为不那么精确的艺术，但这并不能强化苏格拉底的推论，认为这些都构成了主导因素。它们当然必不可少，但它们理智、精神和肉体的特质同样必不可少。宣称算术在导航或耕作艺术中起主导作用，究竟意味着什么？考察这一点，将揭开两种度量的区分，我马上就进入这一问题。

紧接上文，苏格拉底讨论了纯粹数学和应用数学。问题本身很有意思，但本文不需要对之详细讨论。大意如下："庸俗的"数学家注意"不均等单元"，也就是事情的种类或形式(比如军队、公牛等，因此有"两支军队"、"两头公牛"之类)。相反，有哲学头脑的数学家注意同质的单子以及纯粹的数(56d1－57a4)。

以此分类，艺术消失了；制造物或诗被数学代替。苏格拉底本来可以通过区分知识的教育与教养成份获得同样结果。如果他的目的是呈示给普罗塔库生产性艺术中最纯粹的因素是数学(57a5 - b2)，他却没有能够显示非生产性艺术也同样如此。通过不同的表达，苏格拉底并没有显示精确是所有知识的主导因素，最多(矛盾的是，在一些——如果不是所有——情况下)仅仅显示它主导了知识的生产性部分。

另一个方面，这种对艺术的区分未能使数学的度量(metretike)与由"永恒"设定的美好生活中最高或主导的因素的标准等同起来(66a6)。看来，正如已经确定的，事实上两者不是一回事。"权衡、适中以及合适"(metron kai to metrion kai kairion)不是算术或精确的问题而是政治或谨慎从事的问题——爱利亚陌生人在《政治家》中正表达了这一点(284a1 以下，305d6 - e8)。在陌生人的陈述中，合理判断(phronesis)无论在政治或者技术都是法则的自然主导者。苏格拉底经常使用 phronēsis 这个词，要么独立使用、要么与理智(nous)联系起来用，指在混合的生活中最接近善的因素。phronēsis 对陌生人来说意味着合理的判断(sound judgement)，使得哲人在任何场合都可以决定应该做什么。但对苏格拉底来说，phronēsis 在《斐莱布》中还可以有什么意思呢？

三

《斐莱布》的结尾部分很复杂，无法在这里概括。由于不断更换概念，也由于对美好生活以及组成元素的最终描述和对话的主要部分之间多有不一致的地方，要对之作出前后一致的解释，终究是徒劳的。最突出的结果将是，为了致力于系统分析，损害了生活的非常规性，或者说使非纯粹的算术战胜了纯粹的算术。

然而，我们的意图是中庸的，并不是要作这样全面的诠释。将理智与判断降低到混合生活列表中的第三级就已经足够了(66b5)。将第一级和第二级安排给不同种类的尺度和美，可以证实我们在讨论《理想国》中哲学与诗的争纷时所获得的结果。

在《斐莱布》中，哲学化的算术被认为是研究"那些总保持同一而没有混合"的事物(ta aei kata ta auta hosautos amiktotata echonta)的，因而提供"固定、纯粹、真实以及所谓的非混合的"知识(59c2 - 6)。但是，人

类生活仅仅属于已经发生、正在发生以及即将发生的事情，是持续变化或毁灭的事情。对此，精确的知识不可能(58e4－59b3)。

但这并不是说，没有什么始终一致的知识。而且，这种知识提供了活生生的、因而也是不精确的人类知识的骨架。但骨架不是活生生的。人类生活所获得的完整性与知识的仿造性成份相似，与哲学化的算术没有任何相似之处。后者也许"在精确和真实性上"大大高于非哲学性艺术(57c9－d2)；但也正是因为这个最重要的原因，并不是知识因素中"适宜的"范式主导了美好生活的原则。

我们也不能仅仅依靠用"合理的判断"即政治家的艺术来代替哲学家的算术艺术，或者(让我们说)用数学理性来解决问题——那是推理(dianoia)而非通过纯形式思考来理解的理智(nous)。要推进合理的判断，就必须同时认识到，美好的人类生活并不是"本体论的"，而是制造的或诗的混合。美好的生活、合理的判断必须从无穷无尽而又无限变化的人类存在的特殊性中产生或者建构。

不同寻常的概念变化、在论辩步骤中对"算术"的清晰表达的极端误解、以及等级制的不同地位，都突出表明试图以纯粹和精确来作为理解人类生活的范式，并不合适。因而，将之作为智慧的范式也不合适。事实上，没有一个唯一的或纯粹的精确智慧范式，智慧范式是神圣的混合，而非原子论的因素。我们不能列举精确、固定的美好生活的特质。理解生活就是去生活，从而产生或建构混合之物的细节——其构成成份变化不定。任何对此的简单化，不是陈辞滥调，就是异化。

只有当我们从流俗的意义上来看，诗与哲学才有本质的断裂。作为其直接的结果，如果哲学用数学范式来表达，便永远不能在与诗的争纷中取胜。胜利属于诗。诗主导数学、并给数学以人的意义。这是柏拉图隐微教诲中最容易理解的层面——它不动声色地直接通过对话的事实传达出来。但诗的胜利并不能为政治上的放纵和本体论上的相对主义作担保。不管我们将诗视为模仿还是直接形象，诗与数学一样能感知永恒。

我想用一个建议来结束上述研究。虽然从对话录的表层开始，柏拉图的隐微论有更深的层面。诗人和哲人以他们通常的身份为什么是美好生活争辩，但他们争论的不是永恒的问题，而是可以使永恒得以接近的人造物。诗与哲学一样，如果两者分离，就有用部分代替全体的危险，或者说有用影像代替原本的危险。柏拉图的对话暗示，争纷没有、

也不可能解决。相反,如果用黑格尔的概念,争纷消失在创造的话语中,结果诗不像诗、哲学不像哲学,而是哲学的诗。

哲学没有诗,正像诗没有哲学一样,是不适宜的,或无法衡量的。在最终的分析中,哲学与诗并没有争纷。但最终的分析不是最初的分析。即使在《理想国》卷十中,也不能过于强调说,苏格拉底以争纷开始、以爱欲的神话结束。《理想国》的教育功能来自于解药或高贵的谎言,药方则针对我们可能受所谓正义不可能之类危害性推论的感染。

作为对柏拉图式的医学的推论,《理想国》表明,关于数学具有主导地位的陈述其实是诗,或者当荷马说"多数人的统治不好;让只有一个王",他错了。诗人(在这个概念的传统意义上)比哲人(在这个概念的柏拉图意义上)更疯狂。柏拉图所谓整一与无限二元的两个原则的意义在于,有两个王——或者你更愿意说,二元论是所有人的王。三元的综合不过是沉默的统一体饶舌的形式。

二 哲学与革命

一

哲学可以发挥革命性作用，通常被认为是现代时期的特征。一般以为，现代性大约从启蒙时期开始，因而，它也就是对古代思想与基督教信仰二者“大联盟”的革命性反动。由此，现代哲学史则是对启蒙运动的革命性内容所作的一系列解释。这一革命，在19世纪呈现为特定形式。不管人们称之为颓废还是对新千年的理论准备，革命动力明显分化。科学理性主义主力，作为资本主义社会的实际体现，受到了左右两方面反革命敌人的攻击。无疑，这两方面反革命敌人的总司令分别是马克思和尼采。人们或许会认为这是现代动力的第三方面，而这也就使人们对20世纪究竟是现代性的延续还是一个新时代的开始，有些迷惑。然而，不管我们怎样命名我们的时代，革命的热情却似乎并未减少。我们现在所谓的“分析哲学”就直接来源于它对德国唯心主义和德国历史哲学的革命。在欧洲大陆，与马丁·海德格尔相关的这场革命，同样对唯心主义发出了零星炮火，但那或许最后被理解为试图用革命炮火来使唯心主义更加纯粹。在每一种情况下，都有两种相反的力量。一种（分析学者）宣称代表了启蒙的理性主义，而另一种（存在主义或基本本体论者）则显然卷人对启蒙精神的谴责。有必要提到胡塞尔的现象学，因为其革命口号是：“回到事物本身”。它是唯心主义和实证主义的含糊混合，其含混性使现象学分裂为不同的亚阵营（subcamps），分别折射了海德格尔、胡塞尔、梅洛·庞蒂以及其他人的不同影响。

这足以成为一幅革命先辈的图籍了。当我们试图在自己同代人建立的、设满路障的迷径中找寻道路时，瞥一眼这个图籍已足够。过去这10至20年，我们生活在折中主义的时代——有人也许愿意称之为综

合(或交流)的时代。存在主义本体论者和现象学学者,均以其自身的方式,达成与语言分析的和解。分析学者,则由于两个原因未能完全抵抗其公开敌人的诱惑。其一,分析哲学的理论基础(与技术过程有所区别),对完成其使命尚不充分。其次,分析哲学发挥作用的社会与政治环境,也即大学,也使纯学术不可能。马克思主义——或者更一般地说,革命左翼,也软化了分析队伍所自夸的"强硬头脑",因而使其受到结构主义、批判理性、解释学以及可能出现的学术的感染。在这革命的迷乱中,我们仍然可以看到另一种反革命(或反革命团体),他们由于某种原因松散地联合起来,确信"哲学死了"(philosophy is dead)。就我所知,在美国,那些直接或间接声称"哲学死了"的人,指的是传统哲学之死;也就是说,他们是作为后维特根斯坦主义的修正论者来说话的。由于后维特根斯坦主义以及学术界情况的变动不定,美国的反革命者因此得以与欧洲的反革命将军们遥相呼应,而后者则来源于马克思、尼采、海德格尔和胡塞尔。美国主要大学所设置的路障后面,标语可简写如下:"今天哈贝马斯,明天萨德侯爵!"

在这一片喧哗之中,还有一种立场未获重视 。那当然就是传统哲学的立场——或者更具体点说是经典哲学的立场,它依然是20世纪后期知识个体可行的选择。对 philosophia perennis[①]的研究,以及对柏拉图和亚里士多德的研究,既是语文学的分支,又同时是革命过程中的训练。而后者则意味着,传统哲学只有被吸收(或转化)为现代(或后现代)革命的某种形式才会被重视。上述对希腊哲学严肃性与生命力的批判,建立在这样的确信之上,即认为希腊哲学就其原初形式来说是所有现代哲学的共同敌人。换言之,人们想当然地认为,经典哲学不具有革命性。如今,那些攻击资本主义社会(谁不这样做呢?)的人由此团结起来。这些人尽管信条各各不同,但都或明或暗地确信他们是在攻击柏拉图或者柏拉图主义。

我不想否认古代和现代的差异。但是,我也并不认为,现代人关于他们自己首先将哲学与革命联系起来的确信,足以扭曲人们对古代的认识。在我看来,最好作这样的表述:哲学就其本性来说是革命的。但

---

① 即 perennl philosophy,罗森对此作了解释,指欧洲哲学的大传统,统一于对同样的基本问题的陈述。尼采是其最伟大的反对者。这一传统被实证主义、分析哲学、存在主义以及许多现象学学人——更不要说后现代主义主义所反对。——译注

是,哲学家的策略则各有不同。从根本上说,对什么意味着成功他们或许都有不同看法。而这样的不同,就导致了潜在和显在的两种不同的革命。处理这一问题,会涉及哲学的公共表达问题。在何种程度上,哲学家之作为哲学家,是一种公共存在?启蒙或许可以被理解为一场革命,这场革命产生于一种假说(乃至确信):得力于数学或实验科学,人人都可以成为哲学家。由于"希腊 - 基督教联盟"(Graeco - Christian alliance)的持续统治,上述假说不能公开表达出来,16 至 17 世纪哲学的含混之处正是基于这样的事实。而理解我们这个世纪的微妙之处,就是要意识到,上述假说可以(也已经)被公开表达。不幸的是,人们对什么是哲学家已不再有一致看法——或者更极端地说,人们甚至怀疑做一个哲人是否值得。

现代时期普遍被认为是一个革命与反革命的时代。但不能同样这么看待真正的古代。我以为,人们未能洞察"隐蔽革命"(concealed revolution)的种种表面伪装,就表现了我们对古代的最明显误解。而我则猛然意识到,"隐蔽革命"这个概念本身就是矛盾的。从一定意义上说就是如此:希腊人是辩证思想者,但不是现代或黑格尔意义上的辩证思想者,他们呼应日常生活经验中处处可及的矛盾。哲学与日常生活之间的关系,就见于日常生活之中——即使哲学真正本质并非如此。我想以尽可能不引起争议的方式来介绍我对希腊问题的解读。就我们的主旨来说,关键问题是稳定与变化的关系。从苏格拉底那里我们知道(下文还将涉及),除了在巴门尼德那里有唯一的一个例外,希腊智慧者都认为,变化是根本,稳定则不过是幻觉。如果说科学的和理性的知识,是要通过探求不变的原理、公理或终极目的来征服变化的世界,那么,智慧的希腊人则暗示只有一种唯一科学的知识:理解变化的知识。我用政治的语言对上述原则作一个推论:习俗(nomos, custom/law)是所有人的王。如今的人们并不是就其正统性而言才这么认为。物理世界是变化的,因为没有关于变化的理性知识,所以习俗没有理性基础。没有可用数学表达的物理学,或者说没有对自然变化的科学把握,关于自然的真理就要服从于(因而也要被隐藏在)人们对习俗的依附之上。政治社会的福祉依赖于这种服从与隐藏。

在我看来,希腊思想关于稳定与变化的看法有三个发展阶段。第一阶段可以称之为"智慧者(wise man)"(或者具有实践智慧的人)阶段。这些人尽管也研究早期哲学家(physiologoi)的著述,但并不必然

(甚至本来就不)用现在人们所认为的"哲学"语言来表达自身。他们通常是像荷马那样的诗人,像希罗多德、塔西佗那样的历史学家。下文我将会进一步分析希罗多德的作品。这里我只概述前苏格拉底智慧的主要方面。自然就是变化(kinēsis)。人,作为自然的产物也是变化的。理性是人的标志;最具理性的人设计了习俗或律法,保护人们面对自然的变化。因为理性本身是变化的,所以习俗(nomos)的真正本质也同样是变化的。没有什么固定不变的人的本性。人与其他存在的最大不同,表现在人有能力通过建立变化缓慢的行为模式,能比那些没有这样建构能力的存在"减缓"自然的破坏性变异。稳定,因而是一种幻觉:这正是尼采学说——艺术比真理更有价值的古代版本。艺术和幻觉保存我们,而真理则毁坏我们。这随即就机智地暗示:真理必须用幻觉隐藏或遮蔽。如果哲学还被允许、被需要,那么它就是少数人的、完全私人的行为。

第二阶段与智者学派(Sophists)的兴起相呼应。一般说来,智者学派基本的理论倾向与前述智慧者相差无几。但是有了一个重要修正。不管其动机怎样,智者学派致力于对关于自然的真理作半公开的表达。智者学派公开性的程度可以从其宣称自己是智慧的教师这个事实见出,在其教诲的有关细节中亦不难见到。智者学派的智慧,并不局限于少数哲人的个体反思与哲人之间的辩难,任何能负担得其费用的公民都可能拥有。另一方面,这种半公开呈现的程度也显然取决于智者对政治生活本身的依赖。这不仅是因为智者需要依据法律来收取其费用。如果没有政治稳定,那么,智者的教诲就是无用的东西,因为其教诲的公开目的就是要获得政治上的成功。因面,我们可以认为,智者的学说部分隐藏了关于自然的真理,是潜在的革命性表达。然面,随之我们就会看到,智者派在本质上是不稳定的,因而在政治上也是有害的。智者派承认自然是变化的,如此一来,习俗(nomos)就失去了神圣基础。善就是快乐,也就是说,真理得由欲望来规定。这正是尼采权力意志学说经典形式的通俗版本。我将在讨论柏拉图、特别是其《普罗泰戈拉》(Protagoras)和《高尔吉亚》(Gorgias)时,描述智者派的这个奇妙特征。我有理由这样做:分析柏拉图对智者派的讨论,而不是分析智者派本身的作品。最重要的理由是,这篇论文的主旨就是要阐明对被前人普遍承认的、关于理论与实践关系的观点,柏拉图是怎样进行革命性转化的。正因为此,我对柏拉图怎样解释智者派感兴趣。同样需要指出

的是,我们要理解智者派的性质,只有通过柏拉图所画出的肖像——它是那么清晰,当然从哲学上说也就是一种"自觉",似乎智者派原先并非如此。

我所说的第三个阶段,体现于柏拉图对话录。为概括起见,在这里我不区分苏格拉底和柏拉图,但要指出苏格拉底未留下任何著述——因而在关涉哲学家对公众的态度这样的问题上,他与柏拉图观点明显不同。看不到上述不同,是感觉迟钝,那与看不到对话录这种形式的意义,其过失可以等量齐观。苏格拉底的革命是一种片面的革命:与人们通常所断言的有所不同,苏格拉底所公开进行的哲学探讨,建立在对哲学家与年轻人(以及智者)进行区分的基础之上。但苏格拉底确实公开介入对哲学的模仿。他在公开论坛前对哲学进行了半公开辩护,既陈述哲学的性质,又断言哲学服从于公共习俗。而柏拉图式的革命则远为激进。公开其对话录,柏拉图就介入了言说的革命。对柏拉图的公开言说,我们只需要指出两点:其一,通过公开理式"学说",柏拉图否定了变化的根本,因而将哲学建立在自然的稳定性之上。其二,理式的公开表达——或者说对话录中的苏格拉底形象,利用雅典人对言说的热爱"腐化"(corrupt)了雅典青年,而这一点又通过对斯巴达人德行的赞扬取得了平衡。雅典与斯巴达的辩证统一,正是有效的哲学表达。如果哲学要与智者学说区别开来,并摧毁它,就必须公开保护自身,否则将不可避免地带来政治生活的庸俗化。

本文的主要兴趣在关心希腊物理与政治(这比说"理论与实践"更精确)形成的第一、第二阶段。我当然应该论及柏拉图,对他关于物理与政治关系的论述我会在下文涉及。在结束导言前,我想再提醒读者一下本文的主旨。我所要做的就是为哲学在本质上是革命的这个观点辩护,并借此勉力修正人们关于柏拉图的通常观点。我并不作为"柏拉图主义者"来做这些,而是要为现代或当代的读者澄清什么是"现代与古代之争"的实际政治结构。我以一个现代人而不是古代人的身份说话。如果我们不理解上述争论的基本要素,那么,也就不可能对哲学的公共存在作真正公开的论辩。最后再提醒一下:我当然并不认为这篇短文会穷尽上述争论的所有要素。但本文所及无疑必须。例如,人们可能误将古今之争定性在物理学范围。这样,由于现代人拥有建立在数学基础上的物理学(或者对自然变化的理性把握),就很容易会假设自己取得了胜利。而这种假设,正是我们时代许多迷信的基础。我的

结论是:不能从物理学(更不要说建立在数学基础上的物理学)所建立的关系模式出发来理解物理与政治之间的关系。

二

说当代哲学家对希罗多德不感兴趣,无疑言过其实。我想,这样说的人必有所失。这里我将不把希罗多德作为一个现在意义上的哲学家来看待。我将之看成"智慧者"——这个概念在当今职业哲学家那里是反讽和贬义的。这一用法是否反映了理性的丧失或者新的、革命性哲学被接纳尚不可知。我们并不需要称希罗多德是哲学家,才能认为他试图了解人与神以及物理与政治的真理。希罗多德并不再作为一个深刻的思想者而吸引我们的注意,很重要的原因在于他与理论思考的公开表现不相吻合。而这种不吻合是由一种异常丰富而微妙的风格表现并强调的,其特征之一就是貌似简单。人们如果不高度重视其对具体细节的运用,就无法展示上述特征。为了做到这一点,在描述他的一般思想原则的同时,我将集中分析他的《历史》一书的前三卷。当然,要全面研究希罗多德必须涉及他的所有著作;但是我相信,通过对叙述波斯战争的这三卷(通常被认为是希罗多德思想的次要部分)的集中关注提出我们的论点是恰当的。

首先,必须确定我们了解希罗多德的目的。该书开头就说,他的意图远远大于描述波斯战争。他将自己的书命名为《历史》(historia),但"historia" 这个词,与"历史" (history)这个现代概念意义并不相同。Historia 是一种探求(inquiry),或者是通过探求所获得的知识。因而它可以涉及哲学探究。Historia 和另外两种写作即诗(特别是荷马史诗[epopoiiē])与(波斯人和埃及人的)历史纪年(chronicles)或者故事(tales/logioi)不同(Ⅰ.1;Ⅱ.3,77,116-120)。[①] 诗人(荷马)抑制那些与史诗不协调的信息;但是希罗多德会根据他所听到的故事或传统的原则写作(Ⅱ.120,123)。初看起来似乎希罗多德比荷马更坦诚,但稍加思索就会觉得并非如此。因为,在Ⅱ. 123 中希罗多德说,那些认为

---

① Logioi 与 logian 或者"oracle(神谕)"相关,在这个意义上,即并不建立在理性探究基础上的言说。括号内的号码,罗马字是卷号,阿拉伯数字是章节号,原文用 Oxford Classical Texts 版。

埃及故事具有说服力的人就会接受之;他自己的作用则是将之全记录下来。希罗多德既对故事表示怀疑(有一些他明白表示谴责),同时又指出,在任何一种有争议的情形下都由读者来决定为什么所记录的每个故事与"历史"原则相协调。这并不意味着希罗多德具有与现代历史学家同样的愿望,即像真实发生的那样没有遗漏地记录过去的事情。希罗多德的历史探求并不局限在过去;他同时也致力于当下。特别要指出的是,不带偏见或穷尽所有事实并不是"历史"的功能而是"故事"的功能。住在富庶地方的埃及人,当时是最好的讲故事的人。希罗多德用对话测试过他们,他们是最用心保存过去记忆的人。

希罗多德在讨论为考察埃及人对他讲的海拉克列斯神殿(Haracles)而所作的腓尼基(Phoenicia)之行时,再一次指出,他并没有沉迷于对故事作毫无偏见的记录。他说:"希腊人谈过许多没有适当根据的话……在我看来,……希腊人完全不知道埃及人这个民族的性格和风俗习惯。"(Ⅱ.44-45)[①]希罗多德为证实他所探求的东西,所作的努力并不比修昔底德少。他的努力与修昔底德的不同,他所作的探求也有所不同。希罗多德在批评希腊人时,用 anepisketōs 这个词来显明他所作探求的性质:希腊人是在并没有直接看到所描述的东西时说话的。我们可以这样来陈述希罗多德的立场:人所说的一切必须以直接的观察为基础,但是这并不是说人一定要说出所看到的。我相信这与《历史》第一句话中有趣的省略有关,那句话与对言说的后果的关心相联系。希罗多德在那里提到了他对伟大而非凡的事情特别是战争的兴趣。当然,希罗多德记录下了许多言说,有时还讨论了记录言说的方法。但是他从来没有采用修昔底德那样明白而合乎常规的方式。这种眼见为实的想法,使他对许多城市作了奥德赛式的旅行,以便看到他所说到的那些对象。像他在讨论尼罗河的源头时所做的那样,他用可见者判断未知和未见者(Ⅱ.33)。这暗示,诸神或神圣者是从人与自然事件的角度来判断的。在文明城邦中旅行的智慧者(wise man)的倾向因而与苏格拉底的倾向有所不同,后者的"可见"概念与前者有差异。像

---

① 参见希罗多德:《历史》,王以铸译,商务印书馆,1997年,第130-31页。本文涉及《历史》一书的人名、地名等,均从王译。唯在罗森的英译与中译需要对勘时,加注释。比如此处,《历史》卷二45,开头一句中文为"希腊人谈过许多没有适当根据的话",罗森译为:"The Greeks say many other things without having looked upon them(anepisketōs)",特别强调了带特定目光和情绪去"看"。——译注

苏格拉底在《斐多》中所说,我们直接看太阳时是看不见的。同样的,我们不需要直接看事物而要通过言说(99d4 – e6)。这具有其实践的和理论的意义。如果言说比可见的事物好,我们就可以从别人的言说中了解世界。但是,更根本的是,苏格拉底的区分涉及到形式或理式的领域——那是用理性的眼睛才能看到的。对希罗多德和智慧者来说,并没有这样的领域,所以他们需要在阳光下旅行。而希腊人在这方面的缺失,导致了他们错误地考虑埃及人的自然(physis)和习俗(nomos)。

让我们再看看关于记录故事的条件。在前文所引的段落(Ⅱ.123)中,希罗多德暗示说他要记录下他所听说的一切。但这并不是他实际的意图。希罗多德不断地拒绝提到某些他非常熟悉的细节,其中最重要的就是关于宗教的细节。虽然关于宗教问题希罗多德是怎样区分,什么可以说什么不可以说,我们还不那么清楚,但是他明白地说明了,他并没有任意为之。例如,他拒绝告诉我们为什么埃及人要宰杀动物祭献诸神,因为这会使他谈论"神圣的事情,而这却是我不愿意谈到的"——除了是事在必然(Ⅱ.65)。必然观念也没有进一步廓清。但是,希罗多德对神圣的沉默却是记录了下来。这要么是希罗多德谈论宗教时受了必然的激发,要么就是他在宗教习俗和神圣者之间做了区分。或许如此,但还有一个可能。在一段有趣的话中,希罗多德告诉我们,他之所以不讨论宗教,是因为他相信所有人对诸神的了解都一样。他又说,他告诉我们的是"在后面的叙述中不得不这么做的"(Ⅱ.3)。紧接着下面一章这样开头:"关于人间的事情……",随之而来的是大量细节。希罗多德并不逃避言说人的事情,尽管他会用隐秘的方式这样做。他对神圣事务与人间事务作了区分。人间事务并不神圣。人独立于诸神(假设诸神存在的话),而希罗多德的主题则是独立的人间事务。如果所有的人对诸神所知道的是一样的,那么这些知识便具有习俗的形式,而某个城邦的习俗与另一个城邦的习俗也就是可以交流的。说习俗是所有人的王,就是说人并没有看到二者是等值的;人不理解关于诸神的真理。

关于诸神的真理是什么呢?假如宗教习俗是等值的,那么,我们就可以推断说某种特定的宗教习俗是错误的;因为每一个都宣称唯一正确。其极端后果就是,人间事务并不神圣,因为神圣者并不以对人有用或人可以接近的方式存在。如果习俗是普遍变化的,这怎么可能呢?但是,且慢。希罗多德在《历史》一开头就告诉我们他关心人间的事情。

在他的导言中，完全没有提到诸神。随之，人独立于神，也就减少了人间事务的伟大之处。非常有意思的是，希罗多德是在谈及埃及人的时候对人间事务和神圣事务作出区分的，而埃及人是非同寻常地虔诚的：他们比其他任何人更惧怕诸神（Ⅱ.37）。那些极端虔诚的人并不会认为，如果所有人对诸神的了解没有什么不同，那么希腊宗教也就并不比野蛮人的迷信更好。同样，希罗多德将希腊人与野蛮人作了区分，他期望保存两者的故事。[1]

埃及人作为最具宗教性的必死者，他们的关于诸神的知识从本质上说与希腊人一样，并不给英雄以神圣的荣誉（divine honor）。因为，他们否认人是诸神的后裔（Ⅱ.50，143）。[2]因而，那些表面上最具宗教性的人，实际上使人的生活独立于诸神。希罗多德使我们更深地看穿虔诚的表面。这种对虔诚的表面和其真实所作的区分可以与希腊人和埃及人之间的不同相对应，与自然与习俗的不同相对应。这需要将希罗多德其后对斯奇提亚人（Scythians）的赞扬相比较（卷四）。斯奇提亚人是游牧民族。他们没有城邦，因而也是不文明的：他们不具有理论美德。不过，希罗多德仍然反讽地称他们在人性的许多重要方面，是所看到的人之中最智慧的——尽管他没有用其他方式赞美他们。其智慧包含在：他们不会在战争中被捕获，而他们的敌人则在追寻他们的过程中不可避免地走向灭亡。这种"智慧"基于这样的事实，即斯奇提亚人生活在马背上，而这也是他们永远缺乏希腊意义上的智慧的原因（Ⅳ.46）。[3] 因为没有城邦，所以他们是完全流动的。由于他们一直在流徙，他们也不可能被使城邦朽坏的流徙所摧毁。他们的流徙，就像他们的"智慧"，野蛮地模仿了智慧以及希罗多德的流徙。野蛮的表面，过分流徙的表面，包含了更深也更重要的层面："智慧"的层面——超过文明的希腊人的智慧的层面。在流徙（或旅行）的智慧和城邦（或政治事务）

---

① Ⅰ.57：希腊人曾经说野蛮人的语言（参看Ⅱ.158）。

② 希罗多德这样说："可以说，几乎所有神的名字都是从埃及传入希腊的。我的研究证明，它们完全是起源于异邦人那里的，而我个人的意见则是，较大的一部分则是起源于埃及的……埃及人在宗教上是不崇奉英雄的"（Ⅱ.50），王译本，第133页；"当海卡泰欧斯回溯他的身世并宣布说在他之前第十六代的祖先是神的时候，祭司们根据他们的计算方法也回溯了他们的身世；因为他们不会相信他那认为一个人可以从神生出来的话，……"见王译，第174页。——译注

③ 参看Ⅳ.76，斯奇提亚人恨异邦特别是希腊人的习俗。

之间具有某种张力。希罗多德在旅行中所获得的智慧并不直接适用于城邦事务。

人与神的不同导致了自然(或变化)与习俗(或静止)的不同。人就其自然[1]而言是独立于诸神的,因为自然是变化的。人与诸神之间并没有永恒的、等级性的关系;恰恰是习俗而不是诸神统治了所有人。希罗多德因而颠倒了巴门尼德关于运动的表面和静止的实在的区分。自然包含了诸神、人以及世界。一切均有共通的自然,因为一切都是变化的。在神圣自然与人的自然之间没有什么区别,这并不是因为人是神圣的,而是说没有诸神。人、诸神以及世界,像希罗多德在他的公开教诲中所说,都是从无到有的。因此,他否定永恒、静止或者巴门尼德意义上的存在,因而也否定苏格拉底意义上的哲学家。正像希罗多德在诸神的例子上所指出的,希腊人在"另外的日子"之前,对诸神起源和形式一无所知。赫西俄德与荷马在400多年之前,制定了神谱,赋予诸神名字、荣耀和职责,同时指出了他们的外形。而赫西俄德与荷马都认为,诸神来自于大洋和地中海,或者一些之前的来源(Ⅱ.53)。[2] 在赫西俄德那里诸神及其谱系之多令人困惑,也令人想起埃及人。表面看来,人们现在有奥林匹亚神统治(内部并不是没有争斗),但是准确地说本原却是混沌的。关于本原的变动不羁,苏格拉底在讨论到赫拉克里特以及关于一切皆变的论争时,实际上是将这一学说归于荷马以及上古之人的。苏格拉底说,荷马等以诗的丰富性隐藏了自己的意思(《泰阿泰德》,180c7ff)。同样,希罗多德认为,整个人类(Ⅱ.15)以及地球(Ⅱ.28)均是从无到有。

根据希罗多德,由于气候稳定,所以埃及人与利比亚人是最健康的人;因为,疾病特别在人屈从于变化时到来(Ⅱ.77)。如果埃及人得以免除疾病,人们会对(无度的)诸神的变化宇宙论有所预期,因为他们并不认为那是虔诚的结果。他们居住在平静的外表下,那正模拟了其气候。习俗掩盖了最终的、赫拉克里特式的变化。正是希腊人过早地屈从于自然的变化,处于危险之中。很矛盾的是,与斯奇提亚人相比,这些反思是由于所谓的希腊的表面静止或城邦化的生活方式。因而,清

---

① 这里的"自然"一词英文原文为"nature",因而也可以译成"天性"。但是,鉴于自然与习俗的对照,对施特劳斯学派政治哲学的重要性,特别采用此译法。——译注

② 参见《伊利亚特》卷14,201;《神谱》,特别是104-115。

楚的是,保持静止自身并不足以产生哲学。如果那样的话,埃及人就是哲学家了。用苏格拉底的话来说,我们所需要的是表面静止和理性的好奇。希腊人的问题基于他们根本上的不虔诚,这无法因乎众的诸神与宗教习俗而静止不变。当然,变动的弊病无法长期避免。我们可以说,斯奇提亚人和希罗多德代表了两种延迟生存弊病的极端方式,而埃及人则处于两者之间。因此,人们不禁要问,对希腊人来说是不是效法埃及而非希罗多德也许更好?换言之,或许希罗多德在公开表达他的智慧时模仿了埃及人。

在一般意义上效法埃及人,并不需要接受其特定的信仰。例如,由于英雄崇拜或追寻诸神的世系,希腊人比埃及人智慧。神圣血统是习俗净化的基本原则,也是适度(与"停止"相对)的基本原则。它会尽可能地保护大多数人的健康。厄运只可以被推迟,但是智慧或节制的人则至少可以幸福地死去。我们最大的希望就是一生安康:死是最后的疾病也是对疾病的逃离。希腊人的节制(无论是少数人的还是多数人的)究竟与埃及人的停滞有什么区别尚不清楚。但是人们可以将之归结到希腊和埃及气候的不同。不管原因是什么,反对埃及人的彻底性是错误的。希腊政治上的健康有赖于希腊智慧者明智选择埃及式虔诚的能力。

最后我说一下宗教和虔诚。在谈到波斯国王刚比西斯(Cambyses)的暴行时,希罗多德说,刚比西斯显然是个疯子,否则他就不会嘲弄神圣礼仪和习俗(Ⅲ.38)。这不是因为礼仪和习俗是真正神圣的,而是因为人相信它们神圣。人对自己的习俗的偏好,正可以最好地应对变化的腐蚀作用。因此就政治智慧来说,就要求对祖先的尊重。如果习俗脱离了常规,希罗多德是加以批评的。其中一个例子是,他讨厌巴比伦的习俗:要求每个土著妇女一生中要与陌生人有一次性关系(Ⅰ.199)。而在玛撒该塔伊人(Massagetae)和阿伽杜尔索伊人(Agathyrsi)之中,当妇女社会行通常的习俗时,希罗多德则并未反对(Ⅰ.216,Ⅳ.104,Ⅰ.140)。一次不合常规,在始终如一的纯粹性看来,也太危险了,不有所检点,就会给每个人恶的体验。为了用一个与殡仪相关的故事加强对刚比西斯的谴责,希罗多德差不多要表达他的宗教观点了——尽管他部分地伪装了起来,而将之归之于大流士(Darius)的经历(Ⅲ.38)。希罗多德是谨慎的,尽管在公开叙述中提及了神圣事物,记录了不同的殡仪,也没有表达对这些方式的震惊与不赞同。没有比这更不虔诚的

了。与殡仪具有潜在对应的是对异教潜在的批驳。

三

这与希罗多德如何写作干系很大，也与写作和宗教的联系关系很大。我们现在转而将希罗多德视为一个政治性的思想者。希罗多德的政治思想曲折地表达在他对密谋、革命以及对西方文献史上第一次政治对话的记录中。希罗多德预示了柏拉图所发明的政治对话，而他的对话则用于解释现实政制（regime）的建立。那讨论的是波斯人对玛哥斯僧（Magi）[①]的反抗。讨论本分三个部分：(1)密谋(68－79)；(2)关于新政权的对话(80－84)；(3)决定新统治者(85－87)。我们看到，务虚的讨论被处理暴力和骗局的部分所环绕。而讨论密谋的部分又一分为三：(a)欧塔涅斯（Otanes）的发现与召集密谋者(68－70)；(b)关于密谋的对话，并描述了玛哥斯僧的反谋略(71－74)；(c)玛哥斯僧密谋失败，波斯人胜利(75－79)。

作为整个故事的序幕，我们可以注意一下第65章，在该章中刚比西斯——他的疯狂使玛哥斯僧得到权利——重新可以清晰地概述自己的愚蠢及反抗。他说出了希罗多德最喜欢的主题之一："人的自然使他不能扭转将来"。再一次的，自然和混乱的变化联系在了一起。刚比西斯要求波斯人恢复王权，无论是用骗局或者用强权，都是对失去的东西负责。他并没有说第三种可能性——尽管这确实发生了：既用骗局也用强权。玛哥斯僧司美尔迪斯（Smerdis the Magian）顶替了居鲁士（Cyrus）的儿子司美尔迪斯，而后者是刚比西斯命令普列克撒司佩斯（Prexaspes）去杀死的。刚比西斯作出这样的命令是因为他错误地解释了一个他在梦中经历的事情。处于高位的人被难解的梦或预言所欺骗这个常规，太令人震惊，并不能视为偶然：诸神正是那些梦和预言假想的制造者。人试图依靠假想的信息行事，属神的与属人的才智难以真

---

① Magi是Magus的复数形式，意思有两个：其一指《圣经》中从东方来朝见耶稣的三博士；其二指古波斯的教士或僧侣。此处当是后一种意思，参见《历史》，第225页以下。故事梗概为：波斯国王居鲁士的儿子刚比西斯梦见叫司美尔迪斯的人要夺走其王位，于是派人杀了他的兄弟司美尔迪斯。但是，真正夺走其王位的人，却不是他自己的兄弟，甚至不是波斯人，而是美地亚人玛哥斯僧司美尔迪斯。后者也是兄弟俩。于是，波斯人就开始密谋反抗那冒名顶替者。——译注

正协调。希罗多德已经发现了"解释问题(hermeneutical problem)"。最起码,如果诸神对人说话,他们不可能说得很清楚,因为他们服从于更高的权力和意志,而那是向人隐瞒的。不过,解释的问题并不存在,因为事件揭示了神圣信息的意义。

根据从女儿那里得来的消息,欧塔涅斯(将要讨论民主的人)组织了密谋。他的动机是自由(摆脱米地亚人)和正义(反对冒名顶替者)。七个密谋者说了六段话:三段是大流士的,两段是欧塔涅斯的,一段则是戈布里亚斯(Gobryas)的(而他完全臣服于大流士)。欧塔涅斯和大流士是中心人物,而大流士则具有双倍的力量。对话分成两组,每组三段话。大流士在第一组开头建议立即行动。他强调杀死冒名顶替者司美尔迪斯要快,这简短的谈话,流露出他急于掌握权力。欧塔涅斯回答说,大流士是一个优秀父亲的儿子,似乎也并不比父亲差。但是他不能不听忠告地行动,而需要克制;需要更多的联盟。欧塔涅斯强调了我们对大流士的最初印象,既轻率又克制。他谦虚地暗示,大流士需要他的忠告,而他本人则对权力没有兴趣,却可以帮助别人。欧塔涅斯倾向于人多,而不是人少。大流士尖锐地回答:他反对欧塔涅斯具有致命危险的忠告,并表示他已经不信任其他密谋者。他警告说,如果他们延宕的话,那么,有人就会为了从玛斯哥僧那里得好处而背叛他们。因此,除非马上行动,否则,他为了保护自己就要直接去玛斯哥僧那里,告诉他们这个密谋。

在这里,我们似乎完全可以说,大流士是野心、轻率、怀疑甚至是不讲原则的人。但随之事实上可能克制的、被认为谨慎的欧塔涅斯,却并不能正确地判断大流士。他限制大流士并称后者为"善好"(agathos)的企图,只成功的地使大流士走向极端。即使欧塔涅斯将大流士视为一个卤莽、无情的人,他限制大流士要人领情的努力也很不适当。我们怀疑起先对发言者的估计(70－71)。大流士的威胁是决定性的;我们看到,第二轮谈话中欧塔涅斯在受到一击后出谋划策了(72)。他向放弃者挑明,而对话也到了第二阶段——他问:怎么才能让密谋者进入宫殿?大流士的回答很有趣。他的一针见血,对一个无原则、任性而有野心的人正合适。陡然间,他改变了策略,并作了比较仔细的说明,回答了对企图夺权的人来说显而易见的问题。"许多事情虽用言语说不清楚,然而却可以用行动做出来。有些事可以说,但是做起来反而不好(noble/lampron)。"既然大流士已经没有道德顾忌,又何必缄默不言呢?

他对欧塔涅斯的回答是清楚而大胆的："必要的时候，必须说谎"。人说谎和说真话都是出于同样原因：即时的或长期的利益。

大流士的谨慎出于两个原因。其一是自己的看法，其二则来自作为政治心理学家的希罗多德。在卷一中，希罗多德谈及波斯人，提到他们把说出被禁止的东西当作不合法："他们都相信，所有的事情中最可耻的是说谎（Ⅰ.138）。"尽管适合大流士自己的本性，但是他在提议波斯绅士要说谎时还是需要小心。正想我们在卷一 135 中知道的，波斯人比任何其他人都更怀疑异邦的习俗。波斯人的德行特别脆弱。大流士将要树立对他怀疑的天性来说一个非常危险的先例。如果他最终得到王位，那么他现在的同伴其后也可以密谋反对他。说了一次谎，就很容易再说第二次。在这方面看，谋反的实际情况，是够危险的了。假的司美尔迪斯的统治或许是非正义的、来自异邦的，但是甚至在战争中服从光荣法案也与贵族行为并不相悖。在贵族看来，说谎比谋杀僭主和冒名顶替者更糟。而对希罗多德来说，如此安排对话，是要表明正义和自由也许有赖于谎言和谋杀，这就像政治争斗是植根于密谋和暴力一样。希罗多德预示着马基雅维里的出现，他暗示，好的国家建立在暴力基础之上。

政治行为是在试图延迟混乱时，对自然变化的再分配。总而言之，这意味着秩序的建立依赖于私利而非诸神。让大流士强调人说真话和说谎是为了同一个目的：利益，希罗多德将上述问题联系起来。利益是混乱的生成和表面虔诚的连接。利益代替了诸神。大流士当然不是哲学家；危急的政治现实教育他看到希罗多德直接从政治人的行为中看到的东西。在政治行动中，大流士的"克制"（大胆，被谨慎掩盖的谎言）代替了欧塔涅斯的克制。克制是两个极端之间的中庸。欧塔涅斯的克制处于三段话组成的第一组发言的中间，而大流士的呢，则处于第二组、也是更具决定性的一组的中间。鉴于政治来源的不同，大流士比欧塔涅斯更加审慎。自我的利益是高贵的基础。反之亦然：高贵的核心是自我利益。

因而，希罗多德指出，像欧塔涅斯这样的人尽管有德行，但想法却并不是以政治活动为基础的。他们不能把握住政治的基础具有革命性这个本质，因为他们对革命与思想之间的关系缺乏洞见。生活是变化的，而变化就难免变得更糟。因此，生活就更像战争而不是和平，而要了解生活就必须研究战争而非和平。不过，有一点欧塔涅斯是正确的。

为了使合作者参加必要的行动，大流士不得不披露人间事务的阴暗面。这种天真，加上事情紧迫，使大流士有点把事情说过了头。在叙述玛斯哥僧企图利用普列克撒斯佩斯堵上波斯人的怀疑之口的那几章（74－75），希罗多德暗暗地纠正了大流士。普列克撒斯佩斯同意帮助玛斯哥僧欺骗波斯人。玛斯哥僧相信普列克撒斯佩斯，是因为在刚比西斯发疯的时候杀了后者的儿子。但是普列克撒斯佩斯背叛了玛斯哥僧。波斯人一聚集起来他就告诉说那司美尔迪斯是假的，并激励波斯人重获王位，而他自己则从站着的塔楼上跳下去自杀了。普列克撒斯佩斯说了两次谎，但是其结果是了不起的、高贵的。希罗多德突出了可见与不可见、表面与真实的关系。普列克撒斯佩斯"说出了（过去隐瞒的）真相"，他现在必须说，而说出来不安全时，他则需要保持沉默（75.2）。[①]这似乎与大流士前面的说法一致，但又具有根本区别。普列克撒斯佩斯并没有被个人利益所驱使：他已经失去了儿子，失去了玛斯哥僧赋予的权力，也失去了生命。那决定他行为的"利益"并不是他自己的利益而是波斯人的利益。希罗多德告诉我们，普列克撒斯佩斯是一个可信的、值得尊重的绅士。因此，大流士说了不起的行动不可能产生于谎言其实并不全对。然而，了不起的行动在行为者死了之后却结束了。要全面地了解政治事务需要我们全面而辩证地把握大流士和普列克撒斯佩斯。无情的胜利靠的是高贵的牺牲。这是所有政治革命的教训。

波斯的密谋者们并不知道普列克撒斯佩斯的这个插曲，他们用祈祷掩盖了谎言，并向王宫进发（76）。他们对事件的了解正像所描述的那样是在"中间点"上：他们在谋反的事实和可能的法令间取得平衡。大流士和欧塔涅斯在这里又分成了两个组。欧塔涅斯以及那些波斯人要求推迟行动；绝不能在事情混乱时进行攻击。而大流士和他的支持者则坚持要继续长驱直入。希罗多德指出了波斯人的迷信（而这马上就对大流士有用了），他们将极端立场归于凶兆。七只鹰追赶着两只兀鹰，并把他们撕成了碎片。兀鹰，毫无疑问代表了两个玛斯哥僧。这是三个暗示的第一个，而所有这一切都对大流士有利。当谋反者到达王宫，他们已经没有必要说谎了，尽管他们原准备这么做。"他们似乎在诸神的引领下"（77）。接着，宦官也不盘问他们的出现了，这不是用了

① 大流士在前几章用的概念，特别是 lamparon（noble）一词，表明了可见与不可见之间的关系。

谎言而是他们施加了威吓。最后,在波斯人离胜利还有一步之遥的时候,戈布里亚斯——大流士的主要支持者,与其中一个玛斯哥僧扭打起来。房里黑,大流士怕刺伤戈布里亚斯而迟疑不敢下手,而戈布里亚斯坚持要大流士下手。凑巧的是,匕首刺死了玛斯哥僧而戈布里亚斯却完好无事。前面大流士迟疑于说话,这里他则迟疑于行动。两件事都可以和他特别的克制相提并论。戈布里亚斯非同一般,不到万不得已不能抛弃。正像希罗多德后面所说,波斯人称大流士是“小贩(huckster)”,因为“他在每件事情上都贪图小利”(89)。而刚比西斯和居鲁士,则被分别称为“专制君主”和“父亲”。[①]而政治需要所有这三种品质。

在过渡性的第79章,波斯人在七位谋反者的领导下杀死了玛斯哥僧。正像马基雅维里所说,在新政权建立之前,反对者必须杀掉。有意义的是,波斯人将这场杀戮神圣化了,并将其周年作为节日。关于谋反就说这么多,我们下面转到政治性的对话。

四

对话发生在谋杀玛斯哥僧后的第五天,“当混乱好转了”。氛围比讨论谋杀的对话要平静得多。涉及七个不同的发言(或主题);分别为民主制、贵族制、君主制论辩;欧塔涅斯退出国王选举;欧塔涅斯的特权;谋反小组的特权;选举国王的程序(80-84)。在对政制的论辩中,贵族制被置于适当(moderation)的中心位置。这一部分主要谈及欧塔涅斯对王权的反对,最后的三个主题则与前三个对应。希罗多德坚持认为谈话确实发生过,尽管“一些希腊人并不相信”(80)。

欧塔涅斯开始主张所有波斯人作为整体参加国家事务。他的克制以及他的不能决断导致他支持多数人(many/plēthos)。欧塔涅斯似乎有点想得很美好而又有几分困惑。他说,他并不认为他们之中的任何一个人将成为君主,甚至没有君主。这或许是试图为大流士反对选举君主寻找原则,也似乎在戏弄他自己会成为君主的想法。欧塔涅斯反

① 中译略不同。大流士被称为“商人”,刚比西斯被称为“主人”,见《历史》,第236页。——译注

对君主制的理由是，那“既不是一件快活事，又不是一件好事。”[①] 这是大多数人的典型观点。欧塔涅斯警告说，君主可以做他所做的一切，而这就导致了傲慢。“把这权力给世界上最优秀的人，他也要脱离传统习俗的。”[②] 或者，这句话也指他自己。无论如何，欧塔涅斯为了不使波斯人受制于一个人的独裁，在为多数人的统治辩护：“一切事情取决于公众”。欧塔涅斯忽视（或压制）了少数人的地位这个问题。

欧塔涅斯说到君主制或僭政问题，但是没有对之作出区分。而大流士只说到君主制的问题。对欧塔涅斯来说，所有形式的个人统治都是不好的，都会导致傲慢和嫉妒，因而也全都有缺点。转而欧塔涅斯说了一个观点，三个谈话发起者对之均有共同看法。他将变化和暴力归之于他所争论的政制。僭主的最糟糕特点在于，“他把父祖相传的大法任意改变，他强奸妇女，他可以把人民不加审判而任意诛杀。”对多数人统治的赞美，具有一个最美丽的名字 *isonomia*[③]：一切职位都抽签决定，任职的人都对他们任上所做的一切负责，而一切意见均交由人民大众加以裁决。这种反向的描述，与对君主制缺点的描述并不对应：没有提及如何避免强奸和未经审讯的诛杀。君主制的暴力特征并不仅仅因为抽签的机构和普遍的公民权而有所减少。多数人有其自己的暴力，而这是欧塔涅斯所隐瞒了的。

另一个发言者美伽比佐斯（Megabyzus）很快就指出，欧塔涅斯的怯懦使他面临他要避免的更大危险（他从没有提到贵族制或寡头政治，他从一个极端走到另一个极端）。美伽比佐斯完全接受欧塔涅斯对君主制的批判，但是他认为欧塔涅斯在要求给人民以权力的时候，见解不是最好的。美伽比佐斯是唯一喜欢由理智来统治的人；他提到了知识或理性。[④] 因此，在批评“肆无忌惮的乌合之众”时，他不仅谴责他们比暴君还要横暴无理，而且谴责他们没有理性。他发言的核心内容是：“不管暴君做什么事情，他们还是明明知道这件事才做的；但是人民大众连这一点也都做不到而完全是盲目的；你想民众既然不知道、他们自己也不能看到什么是最好的、最妥当的，而是没有理智（intellect/nous）地直

---

① 参看《伊利亚特》卷二，169 - 206，奥德赛采取几乎完全相反的立场：“多数人的统治是不好的。”然而，奥德赛没有提及“快活”；作为一个贵族，他被假想为并不是享乐主义者。

② 王译此处为“脱离正常心情的”，见《历史》，第 232 页。

③ 字面意思是“法律面前的平等”。——译注

④ 参看第 81 章，在他简短的谈话中，有 9 个不同的词或短语涉及理性。

向前冲,像一条泛滥的河那样盲目,那他们怎么能懂得他们所做的是什么呢?"(81)乌合之众,是混乱起点在政治上的对应物:荷马、赫西俄德以及赫拉克里特流动的河流。起点因而和人类生活的终点是一样的。没有理智,所以少数人必须以他们发明的理性减慢河流的流动。美伽比佐斯最后说,只有那些希望波斯变坏的人才拥护民主制。他选择贵族制(其中谋反者也计算在内),因为这样乱民就会在最好的人的掌握中。欧塔涅斯丝毫没有说少数人,而美伽比佐斯则代表多数和少数双方说话了。最后,我们看出他并不反对君主制。

下一个说话的是大流士。他说,美伽比佐斯关于乌合之众的话是对的,但是在说到寡头政治的时候却是错的。大流士从来没有用"僭主(tyrannos)"这个词,也没有说"最好的(hoi aristoi)",而只说了"寡头政治"或少数人的统治。当他说"最好的"的时候,他说的是国王。大流士首先试图证明君主制的优越性,将美伽比佐斯的谈话推向明显的结论:"没有什么能够比一个最优秀的人物统治更好了"(82)。我们且略过这段争辩的缺陷。跟着,喜欢君主制就有一系列理由。作为最优秀的人,他的想法也就是最优秀的,因此民众就永远不会谴责他。更进一步说,他对付作恶者的计划也隐藏得最秘密。大流士并没有说最优秀的或少数人也不会谴责他。小贩寻求少数人的财产,将同时获得大多数人的支持吗?惩治邪恶、保守秘密的愿望同样也不清晰。这令人信服地指向了对夺取王位的密谋者的惩罚。大流士进一步论述说,另外两种政制的坏处将必然由于君主制的建立而达到顶点。寡头为权力而斗争,流血和断裂性的变化将导致君主制的产生。而民主制度则必然会产生恶意,还要产生分裂。这样,直到大众(demos)中的某个人起来制止了这些事,恶意才会消失。而人民出于对其努力的赞赏,又让此人成为君主。总之,君主制从一开始就应该建立起来。

变化和暴力在君主制的"停滞"中停留了。而大流士的两个例子则使人怀疑寡头是要被惩罚的"作恶者"。在两个例子中,是他们追求权力和财富犯了罪。大流士试图限制少数人而获得大多数人的支持。他抨击寡头政制,但对民主制——除了它的寡头因素——则保持沉默。大流士求助传统和贵族制的保守主义,在最后争辩中强调变化是反常的。就像波斯人原先被一个人解救,如今他们也要建立君主制。此外,"不应当废弃我们父祖的习俗,因为没有比那更好的。"大流士将居鲁士作为波斯人的最早的解放者,但是他也暗示那些对话者,他们现在的自

由是由于他大流士的大胆。而我们记得,正是这种大胆使他建议破坏先祖的习俗。

在人们投票赞成君主制后,欧塔涅斯第二次发言。他提醒同伴们他们是革命者。他用"革命绅士们"开头(83),并说不管选举结果如何,他们其中一个将变成国王。但是他自己想退出竞争:"我既不想统治,也不想被统治。"这是经典的对民主制进行批评的范例:如果所有的人都是统治者,那也就没有统治者。在真实的政治生活中,每个公民统治也转而被统治。民主有赖于抽签;缺乏统治原则,到处都是偶然。所以欧塔涅斯也要求他自己和他的后代摆脱国王的意志以及波斯的习俗/律法(nomoi)。顺便说一下,我们又看到了大流士求助不变的先祖习俗,其性质是华而不实的。在空位期间,新的习俗必须建立起来。最后,谋反者决定了选择国王的办法,这至少是一个发明。他们要在清晨乘马到郊外去,日出的时候谁的马先叫,谁就将是国王。

任何一个读者都会为这最初的荒谬而吃惊。然而,反思一下,我们就可以理解这种专利发明的深意。首先,我们看到了大流士的机智,而其他密谋者则很幼稚。说谎的人也同样嘲弄了关于新政权神圣基础的传统观点。他因而是希罗多德不可多得的工具,表达了他在这方面的怀疑。大流士与马夫欧伊巴雷司(Oebares)配合,让他设计一下以便他们获得胜利。通过求助于行家,大流士以猥亵取代了虔诚。大流士的马闻到喜欢的牝马的味道,就受诱嘶鸣起来。马的激情,取代了诸神的深思熟虑。最终,是理性的机智受野心驱使,改变了激情。卷一中,智慧的梭伦(Solon)与克洛伊索斯(Croesus)讨论幸福的时候,告诉后者:人的一切都是偶然的(Ⅰ.32)。大流士与欧伊巴雷司的插曲纠正了梭伦的教诲:用马基雅维里的话来说,命运之神是个女神,他青睐强者。希罗多德的智慧在这几段故事中已见一斑,而只有当我们思考了梭伦的话和大流士的故事时才可窥见全豹。

五

我们进入了对前苏格拉底时期理论与实践关系模式的研究。希罗多德对此有什么看法呢?大流士与希罗多德的实践显然不同。然而,他们的言论的区别似乎是实际的而非理论的。我想指出,大流士的智慧粗看起来(prima facie)与希罗多德并没有冲突。如果我们将大流士

看成一个柏拉图对话希罗多德版中的一个人物,那就有不一致性。对大流士来说,哲学是对事物的自然所作的错误的或孩子气的推断。这与《高尔吉亚》中的加里克勒(Callicles)如出一辙。如果自然是变化而生活是战争,那么,理性的目的就是抄袭自然:战士是最高意义上的哲学家。然而,即使对战士而言,战争的目的从意义上说却是战争,这是享受征服成果的必要条件。和平安康永远也不可能仅仅依靠武器和战事来加强;言说也是必要的。习俗就是一种言说的力量,是所有人的王,也包括所有的国王。战士 - 国王(warrior - king)必须在习俗的面纱下隐藏起狡诈。换言之,习俗是权力伪装的外表,假装是和平的。但是战士 - 国王需要狡诈,这使他自己受熟练的谈话者或习俗的解释者所左右。这是从智慧者(wise man)到智者派(Sophist)的一个步骤。智慧者不愿为了政治权力介人与大流士的争斗;就这方面而言,他们像欧塔涅斯。智慧者的快乐包含在观看和言说之中;他们的狡诈在他们对可见事物的复杂言说中已得到锻炼。他们并不愿意由于事情的紧急而在理论的纯粹性上妥协。但是最终,来自言说的力量的快乐,战胜了来自观看能力的快乐。此时,智者学派产生了。

智者派并没有作好成为王的准备;对智者派的主要敌人苏格拉底而言,他仍然要阐明哲学王的模式。但是,智者派并没有准备放弃对理论的政治内涵的公共表达,这与智慧者一样。我以为,智者派受到理性虚无所带来的特定政治快乐的刺激,而智慧者则并没有。智慧者满足于对少数人私下的了解;而智者派则期望公共地了解大多数。这并没有将智者派完全导向新的智慧,而是导向了比我们在希罗多德的写作中能看到的更坦白的修辞。我们甚至可以推想,智者派公开说出了大流士在私下说的话。这如果不全准确,至少大方向不错。从希罗多德走向智者派的修辞,或许带有不为人注意的理论转向。为了满足其虚荣,智者派必须变得革命,但希罗多德并非如此。对此,我们通过简单讨论一下《高尔吉亚》和《普洛泰戈拉》来加以阐明。

在《高尔吉亚》中,苏格拉底考察了一个著名的演说者,政治修辞艺术的奠基人,以及他的一个学生。这些考察是与加里克勒更广泛的争辩的一个开场白。加里克勒是一个受高尔吉亚的修辞影响又具有政治野心的人,但是本人并不是"教授者"。加里克勒显然试图掌握高尔吉亚的修辞,以获得政治权力。正是加里克勒在政治意义上使用了"自然法"这个表述,这是古希腊文献中唯一一次使用这个表述。根据加里克

勒,强大就其自然来说更好,也比虚弱更值。加里克勒既求助于自然法也求助于自然正当为自己的观点辩护(483e1 - 484b1)。[1] 这一学说可以通过《普罗泰戈拉》与智者派的教诲联系起来。且把《高尔吉亚》和《普罗泰戈拉》的不同放在一边;结合起来看,二者都阐明了柏拉图对智者派、修辞学家以及他们的学生的政治教诲的理解。顺便说一下,这里所作的阐明,对《智者》中他们奇怪的非政治性讨论是一个重要补充。加里克勒说得很清楚,"自然法"关涉正义是人人皆知的,即使是在私人场合知道的,也要在公共场合说出来。加里克勒因而揭示了——尽管是在相对私人的对话场合——我所谓的"多数人的隐微教诲"(the esoteric teaching of the many)。说出这个表述,并不是要用似是而非的严肃说一个简单的事情;而是要指出显白术(exotericism)和隐微术(esotericism)这二者的区别表面看来是简单的。考虑到一些实际的、通常的观点,我们马上就会看到,对德行的惯常教诲事实上至多是一个高贵谎言;而最不堪的,则是大多数虚弱的人的不光彩尝试,试图在少数强大的公民面前保护自己。

我们注意到,高尔吉亚并不没有说教习德行或正义是修辞技艺的一部分(457a2ff)。这里,我略过从苏格拉底手中传给他的问题。高尔吉亚和普洛泰戈拉是有区别的,后者明确地指出过要教诲德行(《普罗泰戈拉》,318a6ff)。但是修辞和智者派之间的联系并不难建立。高尔吉亚认为修辞具有"所有的力量(《高尔吉亚》,456a8)"。用另一句话说,它可以撺掇人去做所有的事情。修辞是否能正确使用,取决于每个专家的特性,而不取决于技艺。也就是说,高尔吉亚否认德行和知识是一回事。因而,被称为德行的东西,必然只是一些意见或习俗,那区别于知识或技艺。强大的人可以运用审慎、理性以及男子气概(491a7ff)。这段话正表明了大流士向智者派的转变线路。勇敢而理性的修辞的主人可以统治弱者;他拥有的比大家共有的更多,或者说比水平差的言说者共有的更多。因为审慎,或者运用技艺,并没有道德含义(从大流士那里我们已经知道这一点);也因为勇气仅仅让审慎的人坚持去获得尽可能多的权力,因此,对主宰其行为的德行或正义的解释,事实上就来自非哲学的、没有技艺的大多数。仅仅来自弱者。每个人实际上都相信强者值得拥有更多,但是只有强者才能按这种自然学

[1] 文中的数字,取自柏拉图对话的 Stephanus 版。

说行动。加里克勒因此可以同时赞扬雅典的大多数和强大的少数,而不牺牲其表现出的一致性。

苏格拉底说,智者派与修辞学家是同一回事,或者几乎是同一回事(《高尔吉亚》520a6-8)。在《理想国》中,他说智者派教公共的观点(卷四,493a6ff)。加里克勒在智者派和修辞学家之间进行调节。他的立场的最显著特点就是其坦白:他揭示了弱者所隐藏的东西。而且,他更像大流士而不是希罗多德。正像我已经指出的,加里克勒告诉我们城邦或政治生活建立在高贵的谎言之上,也就是建立在关于正义和政治德行的通常观点之上。带着从《高尔吉亚》获得的最低限度的启蒙,我们转向《普罗泰戈拉》。智者学派最著名之处在于,他们将修辞技术与宣称要教习德行结合了起来。而且,他也打上加里克勒坦白的标记。对普罗泰戈拉来说,过去的智者学派掩盖了他们的智慧和教诲,试图避免不智者(也就是多数人的)的嫉妒。但是普罗泰戈拉表达了他的智慧——苏格拉底将之认定为政治科学(319a4: tēn politikēn technēn)。普罗泰戈拉没有说多数人隐藏了他们的观点。因而他可以尝试将他坦白的教诲与多数人坦白的观点一致起来:带着城邦中公民们的观点,他寻找学生。普罗泰戈拉也许会满意:尽管他教授德行——而其他人却不教,但是他的教诲在政治上却并不危险(这与苏格拉底一样)。普罗泰戈拉不过是提高公民的儿子们,他的观点那些父亲们已经拥有了。

然而,普罗泰戈拉很可能并不像他自己所说的那样坦白。首先,他用神话、用隐微而清晰的、论证性的语言解释自己的立场。其次,他模糊了在加里克勒那里异常清晰的问题。他一开始就将善好和快乐等同起来,而加里克勒则被苏格拉底羞辱,因而承认有些快乐是卑贱而非高贵的,因此也非善好的(《高尔吉亚》,495a5-6,499b4ff)。这一修正,可以与他将多数人的"秘密"教诲与少数自然上高贵的人的坦白教诲等同起来相提并论。从一定程度上说,加里克勒的立场前后一致,他依据的是自然法或自然正当。这一立场,对征求政治上强大的雅典人的儿子做学生并不可靠。然而,加里克勒并不打算这样做。正像苏格拉底所指出的,加里克勒打算涉入政治(515a1ff),而不是做修辞或德行的老师。与苏格拉底说话,确实并不是他所期望的公共政治平台。他那样说是为他自己预期的政治行为做辩护,并显示自己比苏格拉底聪明。奇怪的正是,加里克勒与苏格拉底的争辩是理论性的而非实用性的。我们不得不假设,在真的进入政治领域时,加里克勒理论上的坦白被实

际上的狡诈或(明智使用的)高贵谎言所掩盖。加里克勒私下的虚荣——或者他想在高尔吉亚面前风光一下、因而使苏格拉底相形见绌的愿望,在寻求同类公民支持的同时,被他在公众面前的虚荣所代替。

但是普罗泰戈拉并没有直接的政治野心。因此他私下的虚荣与公共的虚荣并无二致。普罗泰戈拉是德行教师,智者派的一员,他的生活需要雅典公民的容忍,因而也靠介入政治活动的大多数人的善意。普罗泰戈拉不能像加里克勒那样,公共发言与私人发言有很多差别。不过,普罗泰戈拉可以在苏格拉底面前、在智者派及其赞赏者面前说他不希望在雅典人的集会中所说的话;但是,普罗泰戈拉的公开发言必须与他的私下发言基本一致,因为,他的实际教诲,事实上是理论或技艺:政治技艺。普罗泰戈拉因此呈现给我们希腊智慧发展中一个新的形象:他既不同于大流士,也不同于希罗多德。他既不希望直接去统治也不隐瞒自己的智慧。他是一个知识人(the intellectual)。

从这方面来说,看看普罗泰戈拉关于高贵、善好以及快乐说了些什么是很有趣的。首先,在关于城邦起源的神话中,他区分了高贵与善好(323 - 328)。这里的重点是,善好(正义是其主要标志并与德行等同)得自教育,而高贵则得自自然或偶然。紧接着神话之后,普罗泰戈拉保留了他对高贵和善好的区分,这种区分苏格拉底开始好像是默许的(328 - 334)。高贵与羞耻相对,而不是与邪恶相对;邪恶的反面是善好。在后面的对话中,为试图给一个说法——即没有人明知故犯做坏事,苏格拉底将高贵和善好统一了起来(345)。普罗泰戈拉反对这种统一,他将勇气与智慧,正义,克制,以及神圣四者的统一体区分了开来(349)。苏格拉底转而开始争辩说,勇气是对恐惧的知识(350),因此部分的善好或德行的统一体被理解为真正的知识(epistēmē;参看 345b6:只有唯一的恶行(evil actioity / kakē praxis, 也就是说,取自于知识的那种)。

普罗泰戈拉继续反对。他区分了大胆与勇气。勇气和大胆的区别就像力气区别于力量。大胆和力气来自于疯狂和知识,而勇气则来自于"自然和对灵魂的适当滋养",这就像力气来自"自然和身体的适当滋养"(349 - 351)。普罗泰戈拉承认聪明的大胆是勇气,因此部分地同意知识和勇气有关系;但是他坚持认为二者有不同性质。最后,他声称生活得快乐就是生活在这样的情形下:我们因高贵的事物而快乐(351)。普罗泰戈拉似乎将高贵的快乐和勇气联系了起来,并区别于(假如含混

地联系于)作为知识的德行统一体。也就是说,这种勇气与加里克勒所赞扬的勇气(或男子气)理论上相对应。因此,它也与大流士的勇气遥相呼应——而大流士像贵族所理解的那样,将勇气与高贵相联系,尽管在极端时刻,他试图将二者相分离。

这样,苏格拉底将区分好的与坏的快乐作为大多数人的特征。他在这里压制了对善好和高贵的区分,而普罗泰戈拉同意这一点。当苏格拉底问"知识是高贵的吗?"这个问题时,这一点就清楚了。普罗泰戈拉回答说"否定这一点是耻辱的"(352)。而那是因为普罗泰戈拉声称拥有并教授知识。换言之,普罗泰戈拉渴望智者的赞扬。不过,这种赞扬取决于他获得的大多数人的赞扬。普罗泰戈拉最初从耻辱出发在大多数人面前区分高贵和善好,而根据苏格拉底的说法,大多数人将高贵吸收进了好的快乐之中。进一步地,苏格拉底将这些与知识等同了起来,或者说这些有赖于知识。从这里开始,普罗泰戈拉接受了对高贵、善好以及快乐的认同。而加里克勒则不然,他对苏格拉底区别高贵与卑贱的快乐感到羞耻,而他自己则在高贵与善好之间划了等号。苏格拉底在《普罗泰戈拉》中比在《高尔吉亚》中采取了更极端的立场,借此,他使普罗泰戈拉得以获得更极端的承认。他证明说,每个人总是愿意善好(也就是快乐)的,如果他在脑子里想的是行为将来的结果,而不是眼下的快乐或痛苦的自然(354－355)。

为什么苏格拉底要在高贵、善好以及快乐之间划等号?我想,答案非常简单。他是在和普罗泰戈拉——政治科学之父争辩。关于政治行为的科学知识包含了我们所谓的大多数人隐微教诲的知识。这些教诲可以归纳为一个原则:在善好和快乐之间没有本质区别。作为一个"科学家",普罗泰戈拉必须知道这一点;作为一个政治科学的教师,他要教授这一点。不过,作为一个教育者他却不能过分强调这种等同,因为那会使他面临腐蚀青年的指控。普罗泰戈拉的伪善影射了政治生活的伪善;苏格拉底用高度的技巧解释了这一点——但是,这种技巧是那些将《普罗泰戈拉》作为证据,把苏格拉底看成因一时语误而变成享乐主义者的那些人无法看到的。果如此,苏格拉底就好像是个教授,随着知识状况的变化而改变自己的观点了。

让我们继续。苏格拉底说,我们现在需要的是可以衡量快乐和痛苦的"科学与艺术"。这种艺术可以设想为普罗泰戈拉原先想教授的真正的政治科学。但是,苏格拉底推迟了对"科学与艺术"的考察。他的

结论是,“被快乐所克服”而去做邪恶(也就卑贱)的事,就是屈从于无知(357)。因此,过分的快乐被反讽地等同于知识的不足。智者派遗失了这种反讽,他们所有的人都同意快乐就是善好和高贵(358),或者合适的生活。而这种生活依靠的是知识。这就使苏格拉底坚持要表明,勇气——被普罗泰戈拉排除的勇气——也是知识(关于什么要惧怕的知识:358 - 360)。普罗泰戈拉很显然走向了自己的反面,接受高贵、善好、快乐以及知识是等同的。然而,当与私人说话而不是被包围着成为大多数人的奴隶时,他确实说过(3593ff),他“固定的观点”是高贵的事情是善好的和快乐的。这至少可能是说,有些快乐的事情并不高贵。

六

我已经指出,作为戏谑地对普罗泰戈拉的折磨的一部分,苏格拉底反讽地为享乐主义辩护。而普罗泰戈拉——用现代的话来说则在风中慢慢地、慢慢地摇摆着。我们需要仔细看一看,为什么普罗泰戈拉容易受影响。多数人——与苏格拉底的暗示不同,在言说善好和快乐时,并不是坦白和前后一致。在《高尔吉亚》中,加里克勒说得很清楚。多数人对好的和坏的快乐的区别,只是嘴上说说而已,或者仅仅比这多一些罢了。因为,城邦的律法与那种区分不合拍。如果普罗泰戈拉否定区分,他就要破坏律法;那么,他政治上就有危险。另一方面,每个人在私下都同意通向政治上成功的路,就是在善好与快乐之间划等号,或者无视高贵与不高贵的界限。作为他对德行的理论性的理解的基础,普罗泰戈拉不能接受所有的人都斥之为天真的东西,而不冒被众人谴责为无能的危险。仅仅出于这个原因,前后一致的话语也不可能。也可以说,如果高贵和知识并不是一回事,那普罗泰戈拉的技艺和高贵的快乐之间的联系就不是很清楚。苏格拉底将高贵和善好等同起来为专业性地使智者派复原提供了基础。但是这与多数人的公开教诲或城邦的律法相矛盾,那是否定将高贵或善好与快乐等同的。

智者派不能坦白地说话。普罗泰戈拉是他们的理论典范。在宣称要说出真理的关键行动中,他们必须练习隐微术。最不清楚的是,智者派的谎言是否高贵。比较清楚一点点的是这样一个事实,以智者派的教诲为基础,高贵与非高贵之间的区别纯然是习惯性的。只有当这种区分与强与弱的区分等同起来,它才是自然的。这一推论,在对普罗泰

戈拉的神话做切近的分析后更加可靠。我这里只想指出，根据那神话，律法是习惯性的，像拼写一样(326c8 - 9)；正义和律法像“别人的发明”(technemata: 327a8 - b1)。这样，普罗泰戈拉与他在同一神话前面所说的“正义和耻辱”是宙斯的赋予有些矛盾(322c2ff)。另一方面，神话的重点或者其公开教诲是，将政治生活的起源与诸神联系起来。我说这是神话的公开教诲，是因为它与善好就是快乐的观点相矛盾。情况是表面的，但却清楚得好笑，普罗泰戈拉需要公众的虔诚，以便从那些不相信他的价格合乎其商品价值的人那里募集到费用(328c1 - 2)。如果没有政治秩序，那么智者派就一无所获。但是政治秩序依靠伪善，而不是对关于自然的真理的揭示。

智者派和修辞学家的理论学说，得自哲学家和智慧者的教诲。例如，高尔吉亚是恩培多克勒的学生。而普罗泰戈拉对自然的理解显然与希罗多德也没有太大区别。所有这些人都属于主张普遍生成的各种派系所组成的军队，而他们的将军据苏格拉底说来，是荷马(《泰阿泰德》，152 - 153)。同一段中，苏格拉底断定普罗泰戈拉对大多数人隐藏了他真实的教诲(152c8 - 10)。在其后对普遍生成学说的分析中，苏格拉底指出那是一种唯物主义的宇宙进化论，主张身体与灵魂，以及学问和关切(care)或实践，来自有形的元素(153a5 - c1)。

如果自然激烈变化了，那么，真理就是对运动事物的偶然描述。言说则来自逼迫人行动的权力的有效性。在深层，习俗是就是习俗的王；甚至定则也要归于其自身的不稳定性。智慧或理论的问题因此同样也是实践问题：即如何限制自然变化的毁灭性后果。在希罗多德那里，智慧公开服从于习俗，并私下对变化的几率进行沉思。智慧者认识到将自己与任何偶然几率同一是徒劳的。对变化进行普遍沉思的代价是超然于或此或彼的变化。大流士代表了试图把握变化或命运的政治人(political man)，因而将私人和公共，或者我们所说的理论与实践等同起来。但是，任何将理论和实践等同起来的尝试都有赖于使私人公共化。那就要有一个与波斯人的对话和密谋相关的阶段，在其中大流士以及他的追随者必须坦白地说出什么是他们可以做的。大流士因此是从智慧者转向智者派的一个范式。智者派为大流士的理论提供了类哲学的表达。这是一种分享政治权力而又不交出理论家位置的尝试；我给它一个现代的名字：理智主义。知识人靠出卖思想或谈话活着。而这样做，他就必然进人政治领域，而思想进人政治领域又必然是革命行

为。知识人对革命的爱好并不是现代时期特有的。这是理解柏拉图政治哲学——或试图清除智者派政治生活的危险而又不完全回到希罗多德的私人性——的必要前提。

三　柏拉图神话："反向运动的宇宙"[①]

一

每个柏拉图对话都是复杂的网。在《智者》和《政治家》中，编织(weaving)尤其发生了中心作用，其结构因而特别复杂。本文试图循着网中那些独特而互相联系的线索，从几个不同侧面考察《政治家》，并集中面对(或关注)"反向运动的宇宙"这个神话。我需要考察文本中许多细微的点和对之所做的观察——但是，鉴于我们论题的特性，这样做是有理由的。不积累细节，我们所提供的一般叙述就不可能是实在的。

让我先从数字命理(numerology)或严肃的游戏开始。如果我们考虑到对话戏剧性的排列，而不是其表面的材料，我们就会发现《政治家》在苏格拉底从受审判直到死所发生的七个对话中，排在居中的位置，即第四个。七个对话是：《泰阿泰德》，《游叙弗伦》，《智者》，《政治家》，《申辩》，《克力同》和《斐多》。稍微仔细阅读一下《政治家》就可以看到，七这个数字在其结构中至关重要。这本身就并非偶然，而是值得注意的。不能说这是一些穿插于对话表面的精确的喜剧因素。在多种区分和列表中，有七种不同的所有物或工具(288a1ff)，七种努力和仆人(289c4ff)，也有七种政治体制(302b5ff)。尽管不太清晰，但依然可以看到，陌生人用七个不同的说法解释为什么要讲述神话。[②]而且，尽管

① 关于《政治家》中"反向运动的宇宙"(reversed cosmos)这个神话，罗森在《柏拉图的<政治家>——政治之网》(Stanly Rosen, Plato's Statesman: The Web of Politics, New Haven and London: Yale University Press, 1995)中有非常详细的论述，见第37-66页。关于《政治家》的中译特别是其中神话部分，可参看柏拉图：《政治家——论君王的技艺》，黄克剑译，北京：中国青年出版社，2002年，特别是49页以下。——译注

② 268a5-c10，271e4ff，272d5ff，273e4，274b1ff，274e1，275b1.

对话计划分几个部分并非没有争议,但是陌生人却在六个地方用了"palin"这个词去非常清楚地断言,必须重新开始以回到更早的讨论阶段。[①] 问题复杂之处在于,"palin"这个词在整个对话中出现了 38 次,并有 8 个类似的概念。然而,也许可以争辩说,"palin"用于指明对话有七个主要部分。这些数字的意义或许还需要讨论,但已没有必要颠来倒去重复。我曾说过,政治生活的变动是循环的而非线性的。《政治家》中很多地方涉及的主题,即回到本原,显然与"反向运动的宇宙"相关。

请允我再说两个统计结果。在 Jocob Klein 最近对对话的评注中,[②]他注意到了《政治家》中对错误的强调。如果我们把对话开始时西奥多勒斯(Theodorus)的计算错误放在一边(在那里,我们的注意力是在苏格拉底那边的),那么,陌生人则在与小苏格拉底的对话中标出了 7 个明显错误。[③]最终,对话独特地表明了长的和短的两种二分(daieresis),是对政治家的分类或定义,其中第一种包含了 12 个步骤,第二种包含 9 个步骤,总起来是 7 的三倍。毋庸奇怪,短的二分方法是在长的二分法的步骤七开始分的。

要验证(或反对)柏拉图——无论是游戏性地还是认真地——将数字 7 与政治的主题联系起来,就需要仔细研究柏拉图对话录。但无可争议的是,《政治家》直接或间接地一再强调了二分,而严格的概念分析所伴生的含义,则用对相关概念无法穷尽的罗列来完成。整个网络结构则用数字 7 作为连接的线。然而,也明显强调了错误、混淆,以及重新开始的必要,或者是正确复述了一些前面的修正步骤。Klein 在研究中合理地认为,强调错误和重新开始对讨论政治是合适的。但是,这并没有解释随之而来的对科学的精确性的强调(或表达),没有解释二分在《政治家》中实际发挥的作用,同时也没有解释在这则对话和在《智者》中二分与以其名义由陌生人所做的宣教有什么区别,没有解释《政治家》中关于政治才能(或君主技艺)的那些重要的含混之处。

---

① 264b6,268d5,275c9,276e6,279a1,287b1. M. Rémi Brague 使我注意到,palin 和 anapalin 在神话中出现了 14 次。他还提醒我们说,对话以 H 开始,而这是第七个希腊字母。

② Jacob Klein,《柏拉图的三部曲》(Plato's Trilogy, Chicago: University of Chicago Press, 1977)

③ 262a3ff,268a4-d5,274e1ff(这段指出了两个错误),276c3ff(此处也是两个错误),277a1-6.

仔细分析这些含混之处,要写一本书。不过,这里可以确认某些精确的东西。一方面,有某种政治的技艺或知识,表面上是由二分法来确认和定义的。后边我们将会看到,二分法是从人判断事物的方法中抽象出来的,忽视了荣誉和高贵,因此也将人降低到动物群的水平。所有这些都是由于二分法自身是科学的或技术性的。另一方面,也有一种在城邦中实践的政治技艺(或知识),以 phoronēsis 的模式表现出来——phoronēsis 可以译为"智能"(intelligence),与亚里士多德意义上的"实践智慧"意义相近,但比之意义更广。这种技艺涉及正义,荣誉(或高贵)以及善好,[①] 包含着如何保护(或改善)公民健康与安全的知识。同一个人不可能拥有上述两种不同的技艺或许并没什么理由。但是,它们明显不同,作为技艺也是互相排斥的。政治科学的二分法的知识排除那规定了理性或政治性技艺的基本方面。在每个单独的情况下,当然也就不能为正确判断标准的实施做理性说明。

我们可以用前面所说的编织艺术讨论问题。陌生人大量地使用了这一技艺,以及与之相关的技艺,如梳理和整条,并将之作为政治科学的模式。编织就是用羊毛织成衣服的技艺。因此,通过这一传统上由妇女来完成的技艺,自然的产品就变成了人工的;而产品的功能就是保护身体不直接接触自然。如果需要将政治理解为与编织相似,那么,公民就是人为的,是通过或多或少有效而确定的(因而也是可教习的)方法——与理性过程很难相比的方法,产生于从自然中生成的人。随之,政治和城邦也就是非自然的。[②] 将政治与编织联系起来似乎暗示了妇女在家庭中的中心地位,这也就像将政治含糊地定义为对身体的关切。通常所用的医生、体操运动员以及水手等等符号也支持了这一含混的定义。我们在 279c7ff 中注意到,编织来自在制作和拥有者中那些防卫的人群。像我们在神话中所要看到的,政治在《政治家》中被描述为是一种对自然的防卫,并不是雄性的技艺。甚至可以说,传统上在集会中争辩的雄性角色的重要性也降低了——如果它事实上没有被实践智慧的范式(也就是将最好的政制等同于君主制)所消减。

这样,完全不清楚的就是,编织的范式是怎样远远比二分的方法启示了一个具有实践智慧的人所需要的、关于灵魂的知识的。说得更直

---

① 294a6,295e4ff,296c4 – 297b4 及以下。

② 参看 301d8ff:实际的城邦不能产生就其自然来说是真正的王的人。

接些，《政治家》中，理论和生产性实践之间有重要的含混之处。[①] 在对话快结束时(305d1ff)，陌生人说，真正的政治家自己不做任何事，但是统治那些将要做事的人。不过，这只不过回避了政治的含混特性，属于命令说的分支。承认统治更像建筑术而不是算术(259e1ff)，随之而来的就是，只有在房子建成了以后才能知道建筑师究竟是怎么掌控的；而算术家，作为纯粹批判理论或灵知的模式，则什么也不生产。正像陌生人在 261a11ff 清楚地表明的，统治者的命令是"为了某些生成的目的"。显然，如果将人同化于禽兽，那么就不可能发出合适的产生优秀公民的命令。因此，如果二分法像算术一样的话，那么，它就不能定义建筑性的政治，无法表明知与行之间的复杂关系。

上述含混之处，在《政治家》中分派给二分法和编织法——因而也是间接地分派给精确和混淆之间的奇怪关系——的角色中，显得尤其清楚。看起来，尝试过于精确地研究政治就会导致混乱。在"反向运动的宇宙"这个神话中，这一主题被重新陈述为物理学与政治学之间的关系。从一定意义上说，这一主题在对自然与生产的区别的追问中更好接受。尽管我们不能细究某些段落，但是，注意一下这个问题在对话的某个最有趣的部分怎样产生不无裨益。在讲完神话故事，并以七个论证结束所讲的一切后，陌生人看到，情况依然不清楚。他说，最好是对那些能跟随的人，用言语(或论证)描述每个生命。对其他的人需要用工匠的作品(277c3－6)。这些作品包括绘画，以及对话中所说的：神话(277b6ff)。我想补充说，或许还包括二分法，这一点我们回头还要说到。

同时，陌生人又指出，不运用范式(paradeigmata)而试图呈现任何伟大东西是困难的。转而他并在比喻的意义上说出了所谓的"模式理论(model theory)"。"Paradeigmata"这个词有范式或例证的意思。其含混性表现在陌生人需要范式的范式这个说法上(277d9ff)。对一般问题的阐述是按字母表的。正如神话像讲给孩子听的故事(268e4ff)，对字母表的讨论也使我们回到童年(277e2ff)。神话产生了多重形象统一起来的宇宙，字母表将无尽的意义串变成了多种因素的统一。柏拉图神话是一个传统故事，因而也是一首诗或工匠的作品，用于阐明自然的整全——不管是灵魂的还是宇宙的整全。同样的，尽管不同的字

---

① 柏拉图很少(有也只是间接地)对实践和生产作出区别。

母表是对声音连续体习惯或随意的说明，但作为理解原则的字母表则并不是习惯性的。至少对柏拉图来说不是如此，这表现在理式论和《智者》中最伟大的类(greatest genera)等说法中。

无论怎样，这里有含混不清的地方。根据陌生人的说法，范式在我们"正确地相信"两个分开的结构中一道实现或完成了"一个真正的信条(doxa)(278c3－6)"时，也有其自身的生成过程。"doxa"这个词，在这一部分中被一再使用，使我们想起了《泰阿泰德》所关心的知识的本然(the nature of knowledge)这个问题。简单地说，科学知识——也即推理的知识将各种因素"编织在一起"(这个表述来自《智者》)。换言之，分析同样也是综合(这一点经常被时下的分析学家所忽视)。因此，我们不能在综合的意义上把握或看到各个因素。同样不清楚的是，当我们进行综合时我们是否能在统一体(unity)的意义上看到一个单位(unit)。进一步说，看到X是Y的例证与从一个前提得出一个结论或将一个混合体分析为各种因素也不能相提并论。我们必须看到的是，X和Y多少具有相同的结构。这就是说，由于Y所提供的图景，我们必须在X中看到某些东西，而这取决于我们怎么看待事物。因此"doxa"在这个上下文中是合适的。另一方面，如果由于对X与Y来说共同的某种结构Z，使X成为Y例证，那么第三者的矛盾也就随之而来了。也就是说，我们需要回到原来的步骤上。现在的问题是，我们将如何看到与X和Y相关的Z。还有一点：字母表的例子暗示我们直接看到各范式因素的例证，但是，它并没有在编织就像政治这样的意义上举出建设性的例子。陌生人其后在279a7ff多少有些辩解性地介绍说后者是类似的。这样做的同时，他在整个对话中唯一地一次"用宙斯的名义"发誓。

看起来似乎范式可能是从自然因素中产生的，但有人的知性的综合或创造性的介入。就神话的例子来说，这是明显的。但在二分的意义上又被假设为并不明显。我现在想从一个新的角度集中考察二分法问题，以便深化我的设想：《政治家》中精确与含混的混合，居于理论和生产实践问题——物理学与政治学关系问题的中心。

二

爱利亚陌生人建构了一个宇宙神话，因而也模仿了神圣造物者的

言行。陌生人说,他的神话包含一些游戏性。我们也可以推论说,其混合物也包含着一切严肃的因素。他导入神话是因为在完成分派的任务时,二分法失效了。而他的任务是将政治家或人类部落中的牧领人,与那些冠以商人、农夫、谷民、运动员和医生称号的提出权力要求的人区别开来。他说,我们必须使用神话以净化二分法的逻各斯所带来的耻辱。耻辱发生在要将人与动物的自然挑拣出来的过程中(268b8 - d4)。这实质上是西奥多勒斯——计算和几何大师——的错误,他在对话的开头被要求给智者派、政治家和哲学家以同样的荣誉(257b2 - 4)。这样将荣誉中性化,也是二分法的一个特征。

我们看看二分法是否包含游戏因素,以继续讨论这个问题。在《智者》中,陌生人讨论了对生命存在的净化问题,他看到二分法产生了一些琐碎的细分以及很多名称,那看起来是很可笑的。一个或许可笑的结果是,将军与捉虱子的人被同样归于猎获者部落有品格的例证了。这是因为二分法并不关心什么是对人类有用的,而只从技术关系上去理解。这随之也就意味着二分法并不关心其自身的有用性。《政治家》中还有一些笑话,都是设计来降低人的位置的。这因此也就降低了政治生活和政治科学的地位。有一个笑话明显是被智者派看成那样的。二分法间的一个最出名的笑话是,人与那些易驯化的生命,比如说猪,具有共同命运(266b10ff;参看 263c1ff)。

如上所述,二分法的可笑之处来自于它对人的漠视,或者我们可以说,它的过于严肃。在 263a1ff,陌生人谴责小苏格拉底前面(262a3 - c1)建议将生命存在分为人和野兽。这一建议尽管"热情而勇敢",却是一个技术错误。它将不是同一个种类(eidē, looks or species)的东西分在各个部分中。如果我们把陌生人的话当真会怎样呢?我们会将人类定义为无角、无羽毛的两足动物。但是,如果我们考虑一下前面所说的观点,以及政治家的技艺最终将被定义为将神圣与人的灵魂的动物部分"编织起来"这个事实,或者考虑到人的勇敢与和善的自然,那么,二分法在政治上的无用性显而易见。它没有产生一个在政治上有用的人的种类归属。更有甚者,它为我们提供了一个关于人的定义,但是却掩盖了其政治能力。

这里,我还要强调一下,我充分注意了《政治家》中分类和汇总的重要性——或者更一般地说:理论思维的重要性。所以,我远没有否认二分法哲学意义的意思。我想否定的是,二分法具有普遍性,可以像陌生

人在《智者》(235c4 – 6)中所说适用于捕捉任何种类。与此相关,我希望注意到在《政治家》中为完成对真正君王的定义,对二分法所作的不合适的、滑稽的运用。[①]不管理论和实际的区别是怎么样的,如果任何定义是隐藏而非捕捉到它所说的东西,那就不会是合理的。非政治性的人的概念,不可能带来可靠的、对政治技艺的定义。不管二分法可以如何正确地加以解释,它在《政治家》中的运用都是含混的、并可能是矛盾的。而关于对话中与二分法所发挥的主要作用相伴生的含混,陌生人对此给出了三个动机。第一是我们已经提到的:定义政治家;第二,运用二分的方法而非定义政治家(285d4ff);第三,也是最实际的,讨论的主旨是:什么样的实际的政制是最能接受的(最少腐败的:302b5ff)。我以为,如果《政治家》的主要目的对二分法的运用作技术上的尝试,那么,对话就是一个喜剧。

陌生人说,小苏格拉底将动物区分为人与野兽,与大多数人将人分成希腊人和其他人(262c10ff),或者将数字分成前面一万个数和其他数字相类似。这种类似使二分法的政治缺陷变得明显。小苏格拉底的区分是基于对人群的爱国主义,而非可靠的逻辑技艺。但是,没有那样的爱国主义,我们又怎么能看到——更不要说是定义和实践政治技艺呢? 因而,二分法对人的政治特性是盲目的,对令人敬畏的(或神圣的)东西以及其反面也是如此(266c10 – d9)。在寻找政治家的过程中,这似乎是柏拉图式的玩笑。我相信,不可能显示二分法在对政治技艺的描绘中发挥了直接作用。我再补充一个证据。在有些费解的段落中,人群(herd)被归于"驯服"动物。面"牧群"和"驯服"对陌生人来说,是同义的。因而,陌生人并没有能将驯服的牧群与群居动物以及驯服的个人区别开来,也没有考虑到既有野性又驯服的人(263ed – 264b5)。如果公民是人为的,那么,与其相反的观点,即人就其自然来说是政治性的(或就其自然来说属于驯服的牧群)就并不正确。常识告诉我们,哲学家和僭主都不是牧群中的成员,或者像其他人一样驯服。

整个问题在其后一长段的论述中更加尖锐了,这里只提一下。在293c5 ff,陌生人用一长段话对习俗展开抨击,这在严肃的柏拉图对话中是空前的。这一抨击,确认政治科学是由理性把握的一个组成部分。陌生人说,习俗就像一个固执而无知的人,他不质问自己的方式,也不

---

① 《政治家》中对分类和汇总涉及最多的是:282b6ff,284e10ff,286d4ff.

想变得更好。习俗无视个案，但真正的政治家必须对个案作出判断。而在另一段中则说，政治家必须知道他不是要懂得（像算术家一样）如何去衡量一般的事情，而是要衡量什么是合适的、合时的（284e2ff）。这一点在陌生人令人吃惊的陈述中也很明显，他说，勇气和克制是互相对抗的敌人，必须由理性来规范。如果二者不能在合适的时候成为行为的标志，那么就必须用其反面谴责之、平衡之（305e7－307b8）。用实践智慧把握勇气和节制，和《理想国》中对大众德行的理性把握相类似。不注意这些问题，对德行表面统一的理论就无法理解。

将统治术与实践智慧等同起来是一个在实际城邦中必须加以修正的范式，准确地说，需要严格依靠法治。因此，实践中就需要完全相反的正义范式，其结果与《理想国》有些相似。但无论如何，范式并没有失效。我们必须求助于法律，那是因为获得理性规则的极端困难或不可能。但是，人为的法律由懂得政治科学的人——也即理性的人颁布；而政治生活中这种性质的作用，又太需要进一步的依据了。所不明显但依然可见的是，陌生人讨论实际城邦或法律标准时的暧昧之处。奠基者的理性假定，与他们的理性知识并不是一回事。政治生活的起源是不清晰的，也并不是由科学来决定的。理论以及理性的建构作为政治知识的范式，在人类灵魂并没有政治上有效的种属（eidos）时，是有意义的。值得一提的是，在《斐德诺》中，苏格拉底示范了作为变化原则的宇宙灵魂，但是他对人或个体的灵魂则讲了一个神话故事。[①] 因此，苏格拉底在《斐德诺》中还指出，哲学修辞就是懂得如何说出不同灵魂的技艺（271c10ff）。圣保罗——那个神圣渔人的代表——或用《智者》的语言：天使，也介绍了这种技艺。捕鱼和修辞，或者说关心人的趋向的技艺，更像编织而非算术或二分法。二分法是分析性的，编织则是综合的，讲述神话并建构宇宙。

我来小结一下前面的内容。二分法（diaeresis）和实践智慧（phronēsis）互相不一致。二分法不服从实践智慧就不能机智地发挥作用，而出于实际的原因，实践智慧也需要二分法的帮助。二者的区分有多种形式，最全面的则是：实践智慧看到的是每个事物本身所是的东

① 《斐德诺》245e3，其中说到，ousia 和 logos 可以作为灵魂的变化原则（prenciple of change / archē kinēseōs）。但是在 246aff 和 c6ff 处则说：没有关于神的理式的言说，只有神能告诉我们什么是（诸神或不朽者）神圣的灵魂。

西;而二分法则像习俗那样在同样的印记[①]下收集许多个案,而这并不能捕获个体的自然特征。尽管它与政治也与生产性时间相联系,但是实践智慧是一种灵知(gnōsis)或理论(theōria),而二分法(虽然它在《智者》(253cdff)中被等同于自由人或哲学家的科学),却是实践-生产性的。我们最好记住偶然在有一段中,二分法论者被认为是像切割祭祀动物那样切分羊羔(287c3ff),或者他们受指令、凭印象去分割原有的关节,像笨拙的屠夫那样把它们分成许多块(《斐德诺》,265e1)。换句话说,二分法论者是些有能力的或熟练的屠夫。但是屠夫切割的仅仅是肉,好像牧羊人驱赶着羊群置于屠夫刀下。而如果我们要了解灵魂(也就是真正的政治技艺),我们最好就要循着讲述和解释神话的步骤。《会饮》中,阿尔西比亚德通过肖像揭示了苏格拉底的自然,并将之与西勒诺斯(Sileuus)的形象相比——如果我们将之打开,就会发现里面藏着神像(215a4ff)。打开形象正是"从中间切开"的一种方式,这就是陌生人劝告我们用二分法去做的事情(《政治家》,262b6)。如果我们打开形象,我们不会破坏原形。二分法的另一种含混结果,以及政治艺术的含混特性,在 260b3 和 292b9 两处显露出来。在第一个段中,他将批判性技艺(critical arts)与实用技艺(epitactic arts)区分开来,政治取自后者。而在第二段中,他又说,政治被认为既是批判性的又是实用的。这显然矛盾。但它指出了政治作为理论性技艺和作为生产性实践的区别。

在结束这一部分之前,我再作点文本分析。在 259e1ff,陌生人用前述的方法将灵知的技艺分成只做简单识别或判断(discern 或 judge: krinai)的算术(arithemetic),以及不只做判断而且也给出命令的建筑(architecture)。所以,纯粹理论性的技艺是批判性的;它必须从非是中筛选出是。在《智者》中,有一种以区分为标志的用于家政的特别的二分法,陌生人将之归为识别性的(或可区分的)的一类(226b1ff)。开始是用准备烘烤谷类或编织羊毛为例,但是,陌生人接着就将区分的技艺分成区分好坏和区分类似了。他将前一类分成净化肉体(体操和医学)

---

① 参看 258c4-6 所用的 episphragizo 这个词,Campbell 在他评注这段话时说:"思想在这里被看成是给出其对客体的印象,而不是从客体那里获得印象",参看 Lewis Campbell,《柏拉图的论辩学和政治学》(The Sophistes and Politicus of Plato)(Oxford: Clarendon Press, 1867).

和净化灵魂的。通过此方式,我们就从烘烤谷物和编织,转向了关于灵魂的善好与邪恶(或和谐与分歧)的知识。也就是说,转到了哲学和政治技艺,以及对二者的模仿:诡辩。烘烤和编织的模式再次暗示,可识别的区分是一种取自自然物(比如谷物、羊毛)的活动,并打上了我们工作的烙印。我怀疑二分法——作为理论建构这一现代事业的祖宗——也是如此。换句话说,理智直觉到的真正理式或"最伟大类别"(greatest genera)与二分法的分析-建构工作所获得的类别(class)是有差别的。在这个上下文中,我对284b7ff特别有兴趣。陌生人在《智者》中说,"我们强迫"(prosanankasamen)非存在存在(nonbeing to be),所以,现在他继续说,我们必须强迫较伟大的和不那么伟大的走到一起,不仅仅互相关联,而且导向中庸。他补充说,后者比前者更重要。这意味着,与表面情形不同,理解政治生活要比解决逻辑和本体论上的技术问题困难得多。

现在可以结束第二节了。《政治家》是精确和含混(甚至混乱)奇妙的混合物。这种混合以二分法在对话中所发挥的作用表现了出来。我不想太过分地说二分法在对话中没有真的发挥作用。不说别的,即使是误导或游戏作用,也还是有作用;而间接地说,则或许是严肃的作用。因此,当陌生人说二分法玷污了自己时,他不是在开玩笑。这是我们大家都必须吸取的教训,对数学家或类数学家来说,更是如此。这与我们从思考人的产品在宇宙建构中所能发挥的作用、并从中汲取教训是一致的。

三

下面深究一个重要问题,在二分法论者关于政治家的知识和政治家关于自己技艺的知识之间有区别吗?如果技艺是实践智慧,那么回答是肯定的。但更进一步的问题,我却不能作肯定回答。即使我们假设二分法论者的技艺是生产性的,那么政治家的技艺就是理论性的吗?反思这些,要问更深层次的问题:为什么柏拉图要将关于政治家的对话与那些二分法和神话的因素编织在一起?并不奇怪,陌生人为什么要讲述神话故事,与二分法在对话中究竟发生什么作用,这两个问题同样困难。尽管从一定意义上说神话是清晰的——它并没有二分法表面上的明晰性,但是正像在编织的模式和二分法的技艺中那样,神话最终对

理解政治技艺究竟有什么作用，还是不能像铁板钉钉那么确定。我前面已经指出，陌生人为解释神话的功用作了七次努力。有人或许要强制性地删繁就简，坚持认为神话的主要目的就是纠正二分法所犯的错误。在274e1ff，这一错误陈述如下。因为二分法是在讲述神话故事之前被导入的，我们事实上是在定义神圣的牧领人而不是其对应物，即必死的、真正的政治家。神话的目的似乎是要区分神圣的和人间的牧领者。然而，神话（几乎）没有说及人间的政治家，而且我们也将看到，神圣牧领者的身份也非同寻常的模糊。正像二分法与实践智慧之间有重要不同，神圣的或人间的牧领者（和政治家）们也是如此。后者与人群属于同一个种，但前者则不是。不过，如果我们记得还有驯服的个人，具有认识能力的政治家就可能像哲学家那样在人群中组成亚类或特别的类型。除此之外，在275a8还有第二个错误：我们没有看到政治家是如何统治城邦的。但这既没有通过二分法也没有通过神话表达出来。如果对之有所表达的话，那是通过编织的范式。

在我看来，讲述神话故事的目的是为了阐明物理学与政治学相互关系的含混性，但并不是要解决这个含混性。含混性不能解决；这样做会去除围绕着城邦起源的朦胧特性，或者会将政治科学从实践智慧（phronēsis）转向推理（dianoia），因而也或许就更接近二分法。最简便地提出物理学与政治学关系问题的方法如下：要么人就其自然来说并非政治动物，要么需要两种不同"自然"观。两种情况，其结果都是无法解决的二元论。这样，我们就无法对物理学（在宽泛的意义上研究自然）和政治学的关系进行严格的理论分析，或者缺乏明确而限定的、可以作为二者基础的自然概念。说到底，理论与（生产性）实践的关系问题就产生了。用《智者》的语言来说，这是制作和获得的问题。如今，这被作为实践的性质问题而为人们所熟知。

陌生人的神话至少汇集了三个不同来源：(1)阿特柔斯（Atreus）和堤厄斯忒斯（Thyestes）之间的争斗，与之伴生的是，某一天宙斯让宇宙倒转，作为对阿特柔斯的支持；(2)克洛诺斯（Cronos）黄金时代的神话；(3)土生的人类的神话。下文我们将不再关心陌生人神话的来源，而只关心那显然新奇的故事本身。我们记住，神话中有两个宇宙循环。其一是我们自己的，为了方便起见我不那么严格地称之为"常规循环"（说它不严格是因为，在更深的意义上，两个循环都是合乎常规的）；其二则是所有反应都倒转的那个，也为方便起见，我称之为"非常规循环"。这

两个循环一道构成了我们所说的整体，或造物者的工作。因为反常规循环与克洛诺斯相关，而常规循环与宙斯相关，我们似乎就有三个神祇或神祇的系列。事实上，我需要争辩，同一个神灵具有三个不同侧面。或者从黑格尔意义上说是两个相反方面：克洛诺斯和宙斯的综合。随之，在我看来，宇宙变化的两个循环则是同一个宇宙中人类存在的相反方面。这两个方面从一定意义上说不矛盾，从另一个意义上说则并非如此。这使人想到《会饮》中爱欲的自然，"有生命的宇宙"(杜撰这个概念)持续地是其所不是，而停止成为其所是。人类生活在两个不同的意义即物理学和神话意义上，见证了时间的流动。或许至少我们可以说，神话将物理学与诗编织在了一起，以便混合成一个人可以生存的宇宙。

现在我们按顺序来分析神话。很久以前，发生了(将还会发生)一个突然的、没有预料到的景象(phasma：268e8ff)。对此陌生人和他的听众必须依赖传说和回忆。很明显，并没有关于这件事情的理式，至少对于我们是如此。小苏格拉底猜想陌生人指的是阿特柔斯和堤厄斯特斯故事中金羊毛的故事。但是陌生人关心的并非此事，对两兄弟之争中明显的政治因素也不关心。他从中选取的是反向运动的宇宙的故事，并将之置于我们目前或常规的宇宙循环之前。为此，陌生人在克洛诺斯的故事中加入了一些内容，人类也像植物一样从地下冒出来，而不是来自两性生殖(269a6 - b4)。他说，这些故事是从古代传下来的，都涉及到那唯一的一次宇宙的偶然变化，关于此，现在已经没有人提及了，但那是上面的故事以及其他故事的原因。陌生人说得很清楚，混合古老的故事是他自己的发明。他模仿造物主，原创了对生成的陈述。像一个神祇，他并没有解释是如何把握所有这些事情的。

在反常规循环中，"神自己"管理并与宇宙一体，同时关心着一代代人。当构成这个循环的革命措施完成了，神就放下了舵柄，宇宙也开始自发地(automaton)反转(269c4 - d4)。而宇宙的反转是由于先天必然(eks anankēs emphyton)而发生的。反常规的运动由与之同步运转的神祇施加。而常规运动则是宇宙自身的倾向，因为它是活的，并具有实践智慧——这一完美的王才具有的能力。反转的原因如下。只有那些所有事物中最神圣者才适合保持同一种状态不变，肉体不属于此范畴。

很显然，宇宙的构造者和一同运转者，都不是所有存在中最神圣的。进一步说，在变化的事物中，只有所有移动事物的管理者才能让其自身永远转动。而这似乎不可能是反常规循环的同步运转者。因为，

正像我们后面将看到的,他从了望塔上撤了下来(272e5)。当然,我们可以假设说他会像狂舞的旋涡那样继续旋转,但没什么依据。陌生人说,神圣的律法是禁止自身永远转动者一会儿这样一会儿那样的。所有运动事物的管理者,即被设想的造物主,因此必须管理全方位变化的宇宙,限定常规和反常规变化的两个循环。普遍的宇宙必须在统一体的变化中构成或"消除"相反的循环。陌生人说,内在的循环并不能由诸神推动(因为他们会彼此对立),也不能由一个神灵来推动,那他会一会儿推向这个方向,一会儿推向另一个方向(269d5-270b2)。

坦白地说,反常规的同步运转者显然不可能是全面的管理者,因为他会自相矛盾,而实践智慧不可能这样(270a1)。那么,整全的管理者和同步运转者与没有管理的常规循环的关系如何呢?我想,我们难以避免去推论,那是黑格尔(甚至谢林)意义上的辩证法。有一种普遍层面的单向性(unidirectionality)概念,它是自身互相对立的各种变化的、辩证的向量元素(vector)。德国唯心主义将它们的辩证法追溯到"区分自身的整一"或赫拉克里特的柏拉图版,并非偶然。[1]宇宙是矛盾律的一个活的模式,但是正因如此,它是对矛盾的否定因而也是保存。这样理解的话,统一体就包含了对神圣或精神生活的激发。是同一性与非同一性的统一。

陌生人忠告我们考虑到宇宙倒转的短暂性。在这里用于表达"考虑"的动词是logisamenoi,即"算计"(calculate)。所以至少这个故事是对秩序和尺度(ordo et mensura)的回应。倒转的瞬间同时也是宇宙中不同存在发生最大变化的时间段。特别是动物(尤其是人)被损害。他预料,宇宙从造物者那里只获得了好的东西。所以,破坏一定是来自身体原初的自然,也就是来自必然性而非来自诸神。进一步地,陌生人在反常规循环中开始他对生活的描述。巨大破坏的幸存者们停止"在外观上变老",而是朝着相反方向,似乎(hoion)变得更年轻、更稚嫩。换言之,普遍的宇宙时间在继续,尽管常规和反常规的过程被倒置了。在反常规循环中,动物按客观时间(objective time)变老。但是在活的时间(lived time)中或可感知条件下,对我们这些常规循环中的人来说,他们在变"年轻"。陌生人的话不仅区分了普遍的和循环的时间,而且暗示在反常规循环中的人无法知道或看到自己在变"年轻"。最终,那些

① 参看《会饮》187a4.

人在灵魂和身体方面都好像变成了新生儿(270e6ff)。换句话说，他们更孩子气地慢慢长大，因此也就去遗忘而非记住什么。这对下面要讨论的问题很重要。

在反常规循环中，死并不是回到孕育生命的地方，因为没有两性生殖；取而代之的是化为乌有(vanishing/eksēphanizeto)。也就是说，身体消亡了，面灵魂(正像我们将会看到的)(272e2ff)落在地上变成种子。或许，我们也可以假设肉体也回到了地上，但这没有明说。事实上，如果这是真的，那么，反常规循环的生产就会被打断。[1] 陌生人所使用的动词"消亡"(vanishing)允许(或许也暗示)婴儿夭折，成为看不见的子虚乌有，而其后在灵魂的例子中被加以修正。在平常时期，人衰老、死亡并回到土地(273e10ff)。在非常规时期他们从土地中冒出来，充分成长、长大，似乎变得年轻了，然后，当灵魂归于尘土，身体却不知道是否也会如此。有充分理由说，对两性生殖的抑制妨碍了两种循环的反向对称。而新生的过程则使爱欲终止。

这最后一点显然使小苏格拉底困惑。他并没有问死亡的问题，年轻人对此不太感兴趣。不过，他确实想知道动物是怎样产生的(271a2)。陌生人的回答试图包括所有动物(270d7)；它们是在反常规的循环中从地里生的。对爱欲的抑制模糊了人与兽的区别(这和运用二分法时一样)。如下面要说到的那样，人与兽甚至可以互相交流。陌生人说，从地里生出来的人，其记忆是由第一代祖先保留的，而这些祖先产生于常规循环的开始，因此最接近于反常规循环。反常规循环的幸存者会在常规循环中开始成熟。从这些证据中看出，土生人的故事是传下来的。在反常规循环中，年老者"自发"从地里冒出来，对以前的存在已经失去了记忆(271d1，272a1－5)。显然，这标志着反常规循环中那些人的生命是以遗忘而非记忆为标志的。这就带来一个小小的问题：这些忽然转到常规循环中的人是怎样记住它们过去的住处的？我们关于反常规循环的知识或许是预言性的(或记忆性的)而非实证的。所以，新生作为反常规时期的特征是与对爱欲、劳作和记忆的抑制相联系的。我们可以保险地说，哲学也是缺席的。而这马上变成一个重要问题。下面的评论就有了头绪。陌生人说，神豁免一些人进入土生的

---

① Campell认为271a6可以回过去与270e8ff参照，并说"大地所吸收的肉体，成为其他灵魂的居所。"也许是这样，但是，陌生人的话却更可以作另外的解释。

循环，赋予他们另外的命运(271c2)。在Campell的评注中，他引述了《斐德诺》82a以支持他似是而非的推论，说哲学家在。如果这样，那么哲学就不仅仅在反常规的循环中缺席，而且哲学家也不需要用压制爱欲、劳作和记忆而得到新生。

小苏格拉底的另一个问题是：克洛诺斯的黄金时代究竟是发生在反常规的还是常规的循环中(271c3－8)。他理解作为宇宙现象的那两个循环，但不理解其政治意义。正如我们前面所说，这是神话的普遍主题：关于宇宙的知识与关于人的存在的知识不是一回事。陌生人告诉小苏格拉底，他所问的是"所有一切都为人类自发产生的"时代。当同步运转者放下了舵柄，宇宙就自发转动了，但人与人的生活的必须则并不如此。相反，当人的生活是自发的，宇宙则不是。进一步说，在反常规循环中并没有真正意义上的政治生活。同步运转者(克洛诺斯)把控着"整个循环"，但是宇宙的某些部分则各有神圣的或灵怪的统治者。每个人群都有自身灵怪性的牧领，因此并不是自我掌握的。为了获得新生，可朽者(即人)必须从其政治的和身体的劳作之外获得休息。所以，克洛诺斯的时代属于"最不可能属于现有的循环，而完全属于以前的循环"(271c8－d3)。而我们的时代则有残酷的起源，是人的作品。陌生人似乎同意黑格尔和马克思的观点，人的生存取决于劳动。但是当我们看到神话结尾处，他的立场就并不完全清楚了。在反常规循环中动物是驯服的，没有城邦、没有家庭，也没有对先前存在的记忆。由于植物自发生长，所以没有必要耕种；因为气候适宜、野草柔软，所以也不需要衣物或被褥(271e4ff)。还要顺便指出，在反常规循环中，也没有粮食和羊毛的分拣(sorting/dialritikē)。小苏格拉底无法选择和判断在哪个时代人更有福。陌生人为他提供了标准。如果人在反常规循环中，有闲暇、有能力与动物交流，并从事哲学，因而每个类别都从其独特的角度贡献于整个实践智慧，那么这个时代就比我们的时代好一万倍。

陌生人指导我们忽略对哪个时代最有福做出决定，因为没有人可以告诉我们，在反常规循环中对逻各斯的了解和运用，以及这种欲望(desire/epithymia)究竟是什么。但是，如果我们仅仅像传统的故事中所说的那样吃、喝、互相讲神话，那么做决定是容易的(当然这在陌生人的神话中并非如此，272b8－d4)。不过，我们不难下这样的结论：如果没有记忆、经验、爱欲和劳作，也就没有哲学。这里没有提到意气(thymos)，也没有说到实践智慧的发展，因此，反常规循环时期是一个欲望

时代。但这并不能直接下结论说，我们的时代比他们的要有福万倍。因为，陌生人将要解释一个关键问题，关于此我们已经提到过。反常规时代对保存常规时代的良好秩序和永远存在是必须的。如果将两个循环理解为人类生活的两个协调的层面，那么，遗忘也是醒悟或记忆的必要条件。人类生活过程的非连续性使我们不能既智慧又简单粗野。变化的时间既修补也磨损，这对个人和人类都是如此。因此，"我们"关于"他们"——也就是我们相反的自我——的神话就是必须的。神话必须从遗忘的睡眠中苏醒(272d5)，以带领我们合适地运用实践智慧。

当反常规循环完成，地上生出的人在既定时间再生了，宇宙旋转的同步运转者就放下了舵柄，退回到他的了望塔中。在那里，他可以环视整个宇宙(272e5)。我们可以说，当神不工作的时候，他致力于理论思考。在这个意义上，哲学思考需要停止体力劳动，也依然是对神的模仿。但神放下舵柄，"命运和先天的欲望"使宇宙逆转。Campbell 说，"可以看到，这和神的欲望处于相反方向。" 换言之，从宇宙的本性自然来说，它期望常规循环或独裁(274a5)，一定是被迫进入或保持在反常规循环中的。尽管陌生人提到了神学形式的矛盾律，但很明显必然对神圣的不和谐施加了影响。神圣统治的必不可少(所有变化的向导)，外在反应及事物变化的方向，与诸神的完美协调不可同日而语。不是宇宙的造物者违反宇宙旋转同步运转者的意志构建了宇宙，就是(如果他本身就是同步运转者的话)他反对了自己。然而，像陌生人的故事中所说，这种神圣和谐有助于人类的利益。他试图隐藏这种不和谐或许是在考验我们算计神话数字的能力。同样要注意，在神话中仅有一处提到宙斯的名字(272b2)。

由于同步运转者和他的那些非凡的服从者的离开所引发的宇宙倒转，随之带来了大规模的破坏。转而事情平息了，宇宙停留在"它自身惯常的方式，对其自身和自身内部的一切进行关切和管理"(273a6ff)，并"尽可能"记住 "造物者的教诲"(273b1)。同步运转者的教诲就是顺从反常规循环的变化。这样，同步运转者再一次不可能是造物者。除此之外，如果宇宙按照造物者的教诲运转，在什么样的意义上它是自发的呢？我们说，在我们的循环中，宇宙仅仅是部分地超然于神的统治。这同样需要"所有变化的向导"即造物者能明显在场。陌生人在这里简短陈述了创造行为。对宇宙的记忆在常规循环开始时是很强的，但是越往后越弱。记忆的衰退是由于身体的原因。身体是非常无序的。肉

体的因素是“原始自然”固有的，在“现在的宇宙”(273b2－6)到来前，它充满混乱。正像 Campbell 所指出的那样，“原始”必须指在交替循环开始之前的阶段。

陌生人说，宇宙从建造者那里获得的都是高贵的东西。粗野和非正义的东西来自先前的情形。在反常规循环中，宇宙产生的东西，坏少好多。这不需要怀疑，因为那是在神的管理下。在常规循环中，我们离原始的混乱越来越近。开始的时候，事情很好，但是随着对宇宙的记忆减弱，就混合了少量好的东西和很多坏的。我们注意到，哲学最可能在常规循环象征性的中间阶段产生。开始的时候人太忙于劳作，而到末尾生活则开始衰退。但衰退加速，宇宙就有大破坏的危险。“发出命令的神”（ho kosmēsas auton），看到了危险和不幸（kēdomenos），为了避免无限制的混乱，再次坐上了舵手位置(273d4ff)。这句话更切近地将造物者和同步运转者(而不是其他被取代者)统一起来，但是却说得不很清楚。所讨论的“命令”与反常规运动中的新生的作用相关。这个解释在下一句中更加强了。同步运转者颠覆了衰败的常规循环的病态和分散，因而使它“成为宇宙”(kosmei)，使其恢复秩序，并回复它的不朽和永恒(273e2－4)。

我们现在可以将关于宇宙诸神的神话概括如下。造物主，也被设想为所有变化的引导者，创造了一个具有两种循环可能的宇宙。反常规循环由克洛诺斯统治，是特定的人类生存的前提；而常规循环，被设想为由独裁者统治，但实际由造物主设计，是性、劳作、政治以及哲学的舞台。从普遍的意义上来说，造物主关心宇宙整体。但是由于必然性，他又被迫分成两个相反的循环，在其中之一中他与克洛诺斯同一。我们可以补充说，在另一个中，他成为——或通过宙斯的面具发挥作用。神的统治问题在常规循环中表现得很含混。尽管同步运转者缺席，但是宇宙却遵循记忆、原初的愿望以及必然性。同样值得一提的是，在宇宙大破坏将近时同步运转者的悲痛，用关切(kēdō)来指明；而陌生人则用掌控(epimeleia)来表明政治关切(political care)(例如，274b6，d4－5，275b5)。[1]

在陌生人神话的最后阶段，这种含混性更增加了。在常规循环的

---

① kēdō 有关心，关切，忧心的意思；epimeleia，既有关心的意思，也有掌控的意思。——译注

开始，大多数野兽的粗野自然再次暴露了，因为它们没有神圣的关照。进一步说，人类最初是虚弱的，并没有智谋和技艺，因此受到野兽的掠夺，没有足够的食物和居所。人们不能真正工作，因为作为常规人类的第一代，他们并没有感受到必然性。简言之：当人被剥夺了记忆和神的帮助时，在常规的宇宙自然前有死亡的危险。这一点值得强调。宇宙的自然，不管是反常规循环还是常规循环，都是与实际的人的生活存在相敌对的。所以，高贵或善好的事情，是如何单独从造物主的建构中自然增加到人的自然中的，并非不证自明。原先的常规循环必须由"神的赐予"——也就是"必要的学说和训练，从普罗米修斯来的火，从赫菲斯托斯（以及和他同样的艺人）来的技艺，还有从其他神那里来的种子和植物"（274c5ff）——加以丰富。所以，虽然也许没有完全得到宙斯的同意，但在宙斯统治时期，人却受到奥林匹亚诸神的保护——尽管对其原因陌生人只字未提。奥林匹亚诸神居住在宇宙中；所以宙斯不可能是同步运转者。陌生人说，因为人失去了诸神的关照，所以他们"不得不管理自己、关心自己"（274d3ff）。不过，在同一句话的开头，他说，奥林匹亚的赐予导致"所有形成人类生活的一切"。

由此可以推论，奥林匹亚诸神是混合物或诗的产物，在人类的自我保护中发挥了关键作用。当陌生人说我们"在所有时间"，模仿和追随了"整个宇宙……有时以这种方式，有时以另一种方式"（274d6ff），他并不是就字面意思而言。但是这并不是说陌生人是无神论者。关于诸神的神话并不是没有信仰的产物，而是没有能力提供一个关于信仰的"说法"的产物。换言之，哲学家相信宇宙的可表达性，但是这并不是将可表达性与可推论的、非自相矛盾的清晰性等同起来。事实可以证明，我们的生活是记忆与遗忘或年轻与衰老交织在一起的。但是这种观察并不导致现代意义上人的时间的本体论。从坏处说，寻求对超验的或并不清楚的事实的清晰解释，是自相矛盾的。另一方面，仅仅在存在的意义上依靠对事实的描述，也是自相矛盾的，因为所发生的一切与前后矛盾的因素交织在一起。

除此之外，人面临自然的问题。肤浅地阅读柏拉图对话，会有这样一个印象：自然永远是标准。但是，柏拉图并不是一个如此肤浅的作者，以至会假装能够穷尽对技术概念的定义。为了了解柏拉图对话中自然（physis）的意义，我们必须了解这个概念使用的上下文。同时，柏拉图或多或少为我们直接提供了关于自然观问题的证据。比如，现在

讨论的这个神话。对细致的读者来说,用神话说出的关于翻转世界的教诲,是准确无误的。如果我们仅仅模仿自然,那么,我们就会被其粗野所摧毁。但是,陌生人并没有像笛卡儿假定的邪恶天才那样毫不含糊地说,自然是我们的敌人,被技艺和实践智慧所把握。自然修复我们,它也耗损我们。它为我们提供了实践智慧,那是生产工具去掌握自然的必然规律所需要的。自然使我们困惑,而我们的生存则有赖于对之所作的正确解决。我们将以什么样的方式模仿自然?不回到这个问题,我们的技术天分是毫无用处的。我认为,柏拉图对话(特别是《政治家》)模仿自然,呈现给我们一个精确和含混交织的网。因此,对话"揭示"了自然,但不是以论文的方式,也不是以符号表达的学说,而是以对宇宙的模仿来揭示的。那是一种秩序,需要我们思考,从而使之成为完整的自然。我说过,《政治家》(以及其中的神话)的根本问题是物理学与政治学的关系问题。自然需要(技艺和政治上的)理智来统治。但是政治生活,尽管不稳定也不完全(294a10－c9),却必须用在自然上并非最好的方式(297d7:ouk orthotaton)——也就是说习俗(nomoi)——来统治。因此,实践智慧通过在政治生活中抑制自己来表达自身。我们所说的"按规则统治的行为"并不是我们理性把握世界的标志,而是我们无法实现这种把握的标志。没有任何智慧的人——甚至智慧的工匠——会受规则的限制(259aff)。另一方面,并不是说自然并不服从任何规则,那就等于是否定自然过程的规律了。似乎是,我们越抽离人类生活(也即政治),自然就越在一定意义上服从规则。但是,甚至在这里(甚至,最终在数学中),也不可能完全、准确地阐明这些规则。

那么,政治生活就不是完全自由的,而是部分地超脱于自然。正是由于这种部分的超然,才有了人类生活。为了避免这种在自然之中的部分超然不至于衰落为无序,人发明了神话以及其他的工具和技艺。人的劳作和事务,人的概念和类比,还有人的模式和梦是与宇宙构成同在的。我们可以说,技艺使自然完善,但是这样说并不意味着人不能与自然和谐相处,也就是说不能仅仅做一个古代意义上的理论家或物理学家。物理学与哲学都产生于城邦,从一定程度上说从来也没有离开过它。所以,关于"反向运动的宇宙"的神话,既是政治生存的产物也是其解释。它既属于又高于城邦。不保留部分的超然,不保留物理学和政治学之间的部分关联,我们就不能理解神话。哲学面向物理学与政治学,正像神圣的造物者面向克洛诺斯和宙斯。这也就是为什么人们

不能驱除哲学的含混性也不能将之与人类生活分开的原因。这并不是哲学的完成,而是其开始,即意识到人类事业不可抹杀的矛盾:不断地将自然的因素编结为织物,以保护人不成为那同样的东西。

四　柏拉图《斐德诺》中的非爱者[①]

一

本文解释《斐德诺》最为人们忽视的部分：开头。直接目的是显示“非爱者”——这个异常有害而不义角色的哲学意义。随之则为如何解读柏拉图提供一些理论证据。因为我已在多篇文章中详细论辩有关论题，故这里仅限于在细部运用我所属意的方法，而并不致力于论辩和证明方法本身。仅此一点有言在先：方法本身是简单的，只是需要在研究中仔细反思对话的每一方面。我仅假想柏拉图知道自己的作为，而文本的各部分则注定只向细心的读者传达意义。由此，是柏拉图自己，而不是其解释者或者当代学术时髦，可以决定对话录的内容——也即其中所有问题的重要与否。

看《斐德诺》的开头，需要我们回到《会饮》的开头。在阿伽通（Agathon）的宴会上，斐德诺是“逻各斯之父”；而《会饮》的辩证演进则是从他成为医生爱尔西马霍斯（Eryximachus）的爱人（the beloved）而戏剧性地开始的。爱尔西马霍斯本人作为一个有节制的饮者，使宴会变成了对爱欲（eros）的赞美，而这是对斐德诺抱怨诗人（或其他赞美者）忽视神的一个回应。尽管不无庆祝的氛围，有几分激动、几分沉迷的自鸣得意，但《会饮》还是在清醒并混杂着医学和实用主义的气氛中开始的。这种清醒意识，贯穿宴会始终，即使在醉汉阿尔西比亚德（Alcibiades）

---

① 此文原题为“The Nonlover in Plato's Phaedrus”，其中的“nonlover”一词未找到非常确切的中文对应词，只有按字面意义译为“非爱者”。在罗森那里，nonlover 无疑与“爱者”（lover）即沉浸于爱欲（eros）者相对，因此具有极端理智者的意思。而处于这两者之间的，则是苏格拉底——隐藏的爱者（concealed lover），参见同书《苏格拉底：隐藏的爱者》一文。——译注

出场时,他也向我们呈示的是苏格拉底渎神的爱欲中冷静的内核。苏格拉底夜间对年轻人阿尔西比亚德的行为,至少反映了阿伽通的夜间行为原本冷静;而苏格拉底的清醒则似乎达到"爱欲"的巅峰,或者那使斐德诺显然低下的清醒已归于完满。

苏格拉底与斐德诺之间的内在联系,其后在冠以斐德诺名字的对话录中得到强调。然而,这一回,黑夜的幽暗不再能隐藏什么,也不让其他发言者出现,更不运用对回忆的回忆那样特殊的隐晦说法。只有苏格拉底和斐德诺出现在正午的阳光下,直接向读者陈述而不使用任何中介。我们现在不在高雅的悲剧戏剧家的内室,而是在城墙外。在《会饮》中,苏格拉底一反常规穿起了鞋子,而在《斐德诺》中他则赤着脚。而且,在柏拉图的所有对话中这是苏格拉底第一次来到城外。日光下,戏剧表达是直接的,苏格拉底和斐德诺单独在一起,而周遭的环境则简简单单。所有这一切都暗示,这里关于爱的对话是在明显比《会饮》更冷静、因而也是显而易见的场景中进行的。《斐德诺》的场景从一定意义上说是《会饮》的反面,但二者也有共同特点。首先都讨论了苏格拉底不同寻常的方面;其次,则是苏格拉底(不管出于什么原因)对言说的兴趣,特别是对智者派或智者派的学生言说的兴趣。当然,二者对言说的兴趣,使我们对两人的关系有了初步了解。他们对言说的兴趣都大于行动,也都更属意冷静地言说爱欲,而不是疯狂占有。

为了使自己与宴会中危险的爱欲倾向隔绝开来,苏格拉底穿上了鞋;而他与斐德诺极度冷静的相遇,则安排在具有特殊爱欲神话意义的、美丽的乡间所在:俄瑞堤亚被抢掠(the rape of Oreithuia)之地。[①]但是,请注意,即使在对斐德诺爱欲上的弱点做出反应时,苏格拉底求助的还是言说——即神话——而不是事实。人们也许还可以说,在《会饮》中苏格拉底将自己的肉体保护起来(沐浴并穿上特别的衣服),而在《斐德诺》中他则保护了自己的精神(用神话和对疯狂的赞美)。尽管《斐德诺》里有《会饮》所没有的对疯狂的赞美(只有阿尔西比亚德将哲学与迷狂联系了起来),但依然明显的是,《斐德诺》中更大程度的清醒表现在它比《会饮》更极端地抽离(或超离)身体。《斐德诺》比《会饮》以更纯粹的形式处理了精神和理念问题。这种纯粹的形式不仅不与对疯

---

① 参见《斐德诺》229b,据传说,风神抢劫了一个希腊公主,和她结婚并生了儿女。——译注

狂的赞美相矛盾，而且突出了后者。《会饮》中对神圣疯狂几乎完全默然，是该篇中所描绘的爱欲并不完美的一个标志。就是说，对疯狂默然，也即对神圣默然。例如，在《会饮》中苏格拉底依循第俄提玛的说法称爱欲为魔怪，而在《斐德诺》中他则称其为阿佛洛狄忒的儿子，是神。在《斐德诺》(242d9ff)中，哲学与疯狂是"神圣的部分"或者天赋；在《会饮》中，爱欲的超升则仅仅委托给人来管理。正像我们在参加宴会的发言者多种多样特性中所看到的，没有神圣性襄助的爱欲似并不能在哲学中超验自身。不管我们对《会饮》中所描述的苏格拉底作何评价，有一点是明确的：他并不想使其听众皈依哲学；他在阿尔西比亚德(对话的人物之一，对苏格拉底感兴趣)那里则彻底失败了。我们或许可以说这是一种疯狂的清醒——这一状态，基于更为充分的酝酿，本身过于隐秘。我们可以这样简单概括：通过《斐德诺》，柏拉图告诉我们，《会饮》是理解爱欲性质一个必要而不充分的步骤。我们必须从头来起，还是回到《斐德诺》。

"斐德诺"这个名字，指称具体的人而不是什么无生命的东西。此篇不用"理想国"那样的抽象概念来命名，也不用"会饮"那样的事件，或者人的类型比如"智者派"；更有甚者，"斐德诺"是一个历史人物而不是像"美诺"(Minos)那样的神话人物，不是"巴门尼德"而是苏格拉底的当代人；苏格拉底明显高于此人，而不是像"蒂迈欧"(Timaeus)那样难以判断。但这种优越性并不能预示什么一般的联系；严格说，苏格拉底并不是斐德诺的朋友，但他是斐德诺的伙伴，这可以和他显然不是"普罗泰戈拉"的伙伴相比。这种伙伴关系是对友爱的模仿，而苏格拉底与"高尔吉亚"(Gorgias)、"美诺"(Meno)、或者"西比阿"(Hippias)的关系则并非如此。斐德诺也不像"查米德"(Charmides)或者泰阿泰德(Theaetetus)那样，是那种苏格拉底第一次遇到、需要测试其秉性的年轻人；不像"斐莱布"(Philebus)那样沉默，也不像"游叙佛伦"(Euthyphro)那样狂热；不是冷静而年老的朋友"克力同"(Crito)，也不是门徒"斐多"(Phaedo)。至此为止，什么人都不与他相像。如果确实如此，结果将是有意义的，因为正像我们在神学中所知道的那样，否定的描述是确定独特实体的唯一途径。但我们也可以转向肯定的方面。苏格拉底与斐德诺的联系呈现了爱欲。但是，苏格拉底并没有说他爱斐德诺(这

他对"阿尔西比亚德"说了)；[①]反之，对话也没有暗示斐德诺爱苏格拉底。重要的是，苏格拉底和斐德诺都爱好言说；对言说的爱好，甚于对身体的爱好；苏格拉底与斐德诺靠对爱欲的清醒联系了起来。但是，斐德诺的清醒是卑下的，因为它从根本上直接关心的是身体；而苏格拉底的清醒则是高贵的，因为它从根本上关心精神。斐德诺与苏格拉底代表了清醒爱欲的两极。二者的不同，在《斐德诺》中由他们对神话的不同态度体现。斐德诺显然是无神论者；而苏格拉底则无疑不是。更直接地说，斐德诺仅仅代表了属人的、以肉体为中心的、退化的清醒；而苏格拉底的清醒则是精神性的或神圣的，得以转化为神圣疯狂或与神圣疯狂同一。清醒的极点即疯狂的极点：而这——我可以补充说，是柏拉图的哲学观念。

《斐德诺》与《会饮》都不仅仅涉及爱欲。它们还涉及言说或者修辞，而它们在谈到写作时达到高潮。在《会饮》中，言说是作为爱欲的结果来传达的；而《斐德诺》，则讨论了如何书写对爱欲的言说。同样的，《会饮》在隐晦地涉及清醒的苏格拉底与沉醉的诗人阿里斯托芬和阿伽通的对话后达到高潮。而《斐德诺》则在清醒而非诗化(nonpoetic)的苏格拉底与斐德诺关于写作的技术性对话中达到高潮。《斐德诺》与《会饮》相比更清醒的方面，表现在它由爱欲向写作艺术(technē)(因而也就是向讨论辩证法)的演进。爱欲和写作之间的联系是精神性的——或者具体地说，是关于精神疯狂各种变体的神话，也即本原上哲学或神圣疯狂的神话。因此，我们再次看到，《斐德诺》暗含的清醒其实是疯狂。至少在这个意义上，这篇对话的命名是合适的：因为它将完美的写作描述为生命存在，而斐德诺则是一个热爱言说的生命存在。用更正式也更明晰的概念来表达，向神圣疯狂的提升——作为完成《会饮》有关教诲之必须，需要首先批评《会饮》的教诲。而这需要再次审视我们的讨论依据或者说本原：《斐德诺》。在我们转向讨论疯狂之前，我们需要再次审视清醒——可以补充说，这是哲学的秘诀：二分清醒对一分疯狂。

虽然清醒的斐德诺和苏格拉底都声称对言说的爱欲，但两人都不是写作者。诗与性的产生均与疯狂相联系；斐德诺与苏格拉底清醒的爱欲是一种明显被动的思考。斐德诺与苏格拉底说的都不是它们自己的话。当然，它们彼此都"言说"，但关键的是，他们谈论别人的话，像演

---

① 此段引号中的文字都同时是柏拉图对话录的篇名。——译注

员(伪装者)——或者至少在苏格拉底那里,他们测试别人所说的话。然而,两个人都只是话语的间接产生者。正如苏格拉底所说,斐德诺是除了西密阿斯(Simmias)[1]之外最能激发人说话的人。而就整个柏拉图对话录来看,苏格拉底唆使或者激发别人说话,是基于他所谓的"助产术"——而这或许可以像《申辩》中所描述的那样,不讨人喜欢或者不够绅士。斐德诺成为逻各斯(logos)之父,是因为他的英俊,而苏格拉底导致人们说话,则是因为他的丑陋。斐德诺身体上的美似乎阻止了他的爱人上升到爱他那并不美丽的精神;而苏格拉底的"丑陋"行为以及他身体上的明显丑陋,则似乎并未对爱他那非同寻常的美丽精神的人造成不可逾越的障碍;对那些能看到其美丽精神的人,那不是什么障碍。根据《会饮》中第俄提玛的说法,作为爱欲的上升,从肉体爱欲向精神爱欲的转变需要一个"引导"。第俄提玛没有解释这种"引导"如何导致爱者宁愿喜欢丑陋身体的极端美丽的灵魂,而不是美丽身体的美丽灵魂。[2] 在《会饮》中找不到爱斐德诺与爱苏格拉底有什么真正区别。所以,阿尔西比亚德遭到人们的嘲笑,因为他显然(如果不是不协调地)向苏格拉底呈现了爱欲。而当我们理解了疯狂可以被转变为清醒、清醒可以转变为疯狂,或者美丽可以变成丑陋、丑陋可以变成美丽——这神圣的赠予(成命运),那么对苏格拉底的爱就没什么可笑了。换言之,在《会饮》和以他自己名字命名的这篇对话中,斐德诺信奉(espouse)非爱者(nonlover)的理想;而苏格拉底,尽管在《斐德诺》中为爱者辩护,则通过一个归之于诗人斯忒西科的、关于精神的神话持同样观点。这样做的最大功用在于引导我们致力于审视理式(Ideas)这一从本质上看来有些消极的工作。《会饮》里,苏格拉底称自己是预言者第俄提玛的学生,这就是说,作为年轻人他对爱欲的理解有缺陷,而他被告之,爱欲行为的巅峰是一种消极的旁观。预言者和诗人都认为,最具有爱欲的人如果不是没有爱欲(nonerotic),就是神圣的窥视者(voyeur)。就《斐德诺》所关心的问题,这意味着什么?爱欲被两个消极或"无能"的"好色之徒"先是一通批评然后是赞美。无论如何,这两人都悖论性地鼓励别人产生爱欲;而对爱欲的赞美,以批评为先导,在关于精神的言说中

---

[1] 忒拜人,哲学家,据说写过20多种对话,已不存。——译注

[2] 参见《柏拉图的<会饮篇>》(Plato's Symposium, New Haven : Yele University Press, 1968),页265以下;以及《会饮》210a4ff。

达到高潮。由此,完美的人被悖论性地称为神圣疯狂的一类,与非爱欲的即理式的消极爱欲形式一致。对话开头两部分引入的讨论主题,转向了对写作艺术的讨论:两个业余爱好者或旁观者,对所提出的艺术问题所作的技术性讨论。

基于以上考察,或许满可以下个诱人结论:《斐德诺》是部喜剧。但如果真如此,我们需要补充说,是个"神圣喜剧",因而并不缺少悲剧的言外之义。对被动性的赞美,与柏拉图关于完美的人是肉体爱欲的超验形式这一观念密切相关;非爱者的清醒因而与哲学家的疯狂在本质上具共同之处;消极爱欲的无能之处,也和永恒理念的非诗化形式类似;更有甚者,肉体爱欲的衰减或停滞尽管与精神爱欲的成熟相伴随,但恰恰当后者取得成功时,也就导致了对人个性的抑制。智慧——至少完美的智慧,作为哲学的完成,是将人转化为神,或者不如说转化为全然抽象的理念。只有在这个意义上,人们可以设想,巴门尼德下面这段神秘说法的意义不难理解:是与思是同一件事(to gar auto noein estin te kai einai)。

二

苏格拉底在从塞法洛斯(Cephalus)(《理想国》里邀请苏格拉底的主家)的儿子莱西阿斯(Lysias)那里回来的路上遇到斐德诺。斐德诺接受医生阿库门努(Acumenus)即厄里什马克(Eryximachus)父亲的建议,为健康原因正在郊外散步。他无疑需要活动一下,以便走出苏格拉底所说的莱西阿斯的谈话"宴会"以恢复元气(227a1 - b7)。斐德诺允许药石呵护他的身体而用修辞来呵护其精神。而修辞作为精神药物的不足之处则在于其不适度;因面,爱修辞的人就似乎实际上受到医治肉体的医生的操纵。但不管怎样,斐德诺无疑可以使苏格拉底对这场新宴会中讨论的问题感兴趣:莱西阿斯写道,英俊的年轻人"必须使非爱者而不是使爱者满意"(227b8 - c8)。[①] 斐德诺在提及莱西阿斯的话时认为那是"雅致"的;而苏格拉底则指出,经过合适的发展,这种雅致将

① 苏格拉底在这里引用了品达(Pinda),见 Isthmian Ⅰ,1 - 2,将斐德诺与"忒拜母亲"联系起来。品达视城邦的荣耀高于一切。对苏格拉底来说,对言说的爱超越城邦;这与对话的地点在城墙外有关。

得以"有助于民众",苏格拉底反讽性地将自己与之联系起来(227c7 - d2)。让我们记住非爱者、民众以及功用性之间的联系。同时,我们看到,斐德诺将莱西阿斯视为当代最具天才的诗人,以至更愿意记住他说的话而不是继承一笔财产(228a1 - 4)。当斐德诺认为言说和记忆高于金钱,他模仿了哲学家;但他和哲学家又不同,他崇尚的是"民主的"而不是"贵族的"言说。尽管就其趣味来说斐德诺并不会赞同,但不妨假设他认为修辞比金钱更有用。最善意也最谨慎的解释或许是,斐德诺出于自私而爱好言说或者修辞,但是对言说的爱使他超越了一己之私。这种爱是被动的,或者仿效着他所羡慕的非爱者的荣耀:斐德诺期望可以记住莱西阿斯的话而非写下自己的。

苏格拉底有"听人说话的毛病"(228b6),他暗示这可以通过斐德诺而有所改善。斐德诺的"药物"因而可以由医生和病人来分享;对莱西阿斯所说的话的重复,可以导致疯狂的激情以替代《会饮》沉醉的氛围。作为对苏格拉底结束语的预示,斐德诺被修辞变成了一个狄俄尼索斯式的饮酒狂欢者,这是一个苏格拉底也声称置身其中的、具有阴柔之气的场景(234d1 - 6)。从斐德诺与苏格拉底讨论波阿斯(Boreas)与俄瑞堤亚(Oreithuia)神话的交谈中,我们也可以推测这与斐德诺的被动特性有多大不同。斐德诺对地理细节含糊不清,而且很显然对故事的真实性表示怀疑。[①] 正像苏格拉底所暗示的,斐德诺与阿那克萨哥拉(Anaxagoras)与米特拉多罗(Metrodorus)一样,是依照物理学来解释神话的。苏格拉底发现这种解神话(demythologizing)很"迷人"——也就是说,它可以吸引人离开思考自身这一重要使命,因而是一种"粗鄙的智慧"(boorish wisdom,229c - 230a6)。苏格拉底必须花时间致力于探究他自身令人困惑的天性——可以与神话中的野兽相比拟的天性。但并不清楚,他是不是比百头巨怪(Typhon)更复杂或自大;正像我们会看到的,苏格拉底还没有了解自己渎神的天性。因而,他没有否认对神话进行物理解释的可能性,相反肯定了其实用性。对人的奇异本质的探讨需要熟悉通常的宗教观(230a1ff)。尽管斐德诺具有酒神巴库斯般的敏感,但却并不在"习俗"方面分有之。他对修辞的热情是自私的,而非政治性的;苏格拉底指出斐德诺的自私导致了自我忽视和无知。

---

① 229c4:我用这个誓言表示对相信这个故事的人的恼怒;这是苏格拉底在回应斐德诺的问题。

在苏格拉底的疯狂中有清醒，而在斐德诺的清醒中则只有“疯狂”。尽管斐德诺熟悉在乡间散步，而苏格拉底并不了解，但斐德诺却并不知道苏格拉底所了解的地形的意义以及相关神话。乡野和树木并不试图教诲苏格拉底什么东西，但是苏格拉底从别人那里知道了他们对人的意义(230d3)。很有意思的是，对知识的热爱使得苏格拉底可以以一种“最不寻常”的方式欣赏当地的自然之美——尽管他是一个第一次见到此的陌生人。苏格拉底暗示，情形确实如此，他被自己对言说的渴望引诱到了乡间(230d5ff)。不管是不是这样，苏格拉底并不能被对享乐的渴望所“毒害”(drugged)的(230d6)，因而也并非不能对环境做出强烈而明晰的反应。相反，斐德诺除了知道莱西阿斯的话和他的愿望并背诵给苏格拉底——很快又被预言者苏格拉底神圣化——其他几乎一无所知。

现在到了正午。一年中最炎热的季节，又是一天中最炎热的时间。两个伙伴从散步中“转回来”(turn aside)坐到悬玲树下，他们赤着脚——这对苏格拉底是正常的，对斐德诺则不同寻常——在溪流中濯足。这样一个所在是优雅、纯粹而清明的；正像苏格拉底所说，这是个很适合少女嬉戏的地方(但不适合具有酒神精神的少女)。光与影，酷热和清凉，斜倚着的人和流动的溪水，阴性的自然环境和男性化的话题：这是对立的因素达到和谐的氛围(229a1 - c3)。这特别适合呈现清醒的神圣形式与疯狂之间的同一性。迷狂于莱西阿斯显然非爱欲性言说的斐德诺，被苏格拉底预言性的清醒所阻止而无法检验其记忆。他将要为苏格拉底朗读藏在其袍子中的一篇东西。

三

莱西阿斯以通俗而实用的方式赞美了非爱者，他本人是一个修辞学家和历史学家(logographos)，以其法庭陈辞而知名。他出现于《理想国》开头，那是在其父亲塞法洛斯的家里。这个家庭的成员被描述成是从实用性来思考正义的。《斐德诺》中非爱者向爱者的提升对应于《理想国》中由对正义的实用性解释向实质性认同的提升，后者带着审慎和对哲学的臣服。而《会饮》强调了爱欲的渎神特征，正义并未作为爱欲的特征被提及。似乎对正义认真关心的人是阿尔西比亚德，他在宴会上的醉态使他将正义问题转变成苏格拉底的渎神罪问题，而他是原告。

不过阿尔西比亚德的话很快就表明，即使他对苏格拉底本质的认识是正确的，但是他对苏格拉底的抱怨却是非正义的或不审慎的。我猜想《斐德诺》以莱西阿斯的话开头，是为了表明《会饮》的缺失或不完整性。像《理想国》中所表明的那样，爱欲与正义如果不是完全不可调和的话，也是相反的方面，需要由"第三"者将之结合起来以臻和谐。非爱者的冷静比爱者的疯狂离审慎更近。对消极爱欲的不审慎的批评，其实不过是在赞赏对正义保持沉默的爱欲。在《斐德诺》中，冷静向疯狂的提升并非"提纯"而是取消，这与《理想国》并无区别。实用概念并没有被抛弃而只是在对正义的最终解释中被取消了。

《会饮》里斐德诺是整个谈话的发起者；《斐德诺》中，则由莱西阿斯服务于此意图。莱西阿斯的话既批评了《会饮》的结尾，又使我们回到其开头的主题。新的开始是对《会饮》开头的改进。首先，它由一个职业修辞学家或者话语生成者发言，而不仅仅就是一个言语爱好者。其次，言说的专业性使其避免了言说者因热情而可能导致的矛盾性或含糊性。莱西阿斯对修辞技艺(technē)的把握，使他对非爱者的优点可以做出"非功利的"或者公正的陈述。他的陈述在以下意义上模仿了哲学：它将纯熟的技艺与对冷静之实用性的赞赏结合了起来。莱西阿斯是一个冷静的人，而不是疯狂或有灵感的诗人。另一方面，后边这个事实又表达了莱西阿斯言语的缺点：这些言语赋予了斐德诺灵感，但是又基于错误的原因，因为言语本身并没有灵感。

现在我们看莱西阿斯的主要观点。为适合传达冷静的信息，莱西阿斯的话从开始到整个过程中都没有丰富的修辞(参看 Hackforch 非同一般的评注)[①]；甚至可以说其修辞就是一种反修辞。孩子知道情况怎样，而非爱者已经说出了他们的"共同兴趣(joint interest, 230e7)"：这是一种物物交换，或者说批发的、而非零售的生意合同。只有当欲望延续时，爱者才无偿地使人受益；因而，终止爱欲使被爱者(the beloved)的利益面临危险乃至丧失。相反，非爱者依自由而非必然原则、以冷静如生意的方式行事，反而会为了被爱者的利益贡献其能量(231a1 - b7)。因为非爱者的行事方式并不介人对得失的有效的、技术性的精确算计，也不会因此导致为财产的分配而与亲戚吵架。非爱者

---

① R. Hackforth,《柏拉图的<斐德诺>》(Plato's Phaedrus)(Cambridge: Cambridge University Press, 1952)

的情况介入对"我的需要"(what I need/hōn deomai)和爱欲的欲望(desire/epithymia)之间。这是正当的吗?至少在这个意义上是:对非爱者来说,他期望获得的快乐是"客观化"了的商品。这种快乐独立于男孩的人格,而男孩本身也非被爱者而仅仅是自由市场经济中的一个具体化了的单位(unit),其商品性服从于供需法则。非爱者部分地同意马克思对资本主义的分析,但是赞同其结果。建立在技术能力之上的自私的客观性,看重买者与卖者甚于看重马克思主义和存在主义所赞赏的对真实的人的尊重。

与新教伦理的现代样板相似,非爱者自傲于自身的独立与勤勉;与哲学家也相似,他是(比如对利润与损耗)进行分类和汇集这一技艺的大师。他依自己的能力行事,为了自己、为了家庭也为了具体化了的年轻人;与之不同的是,爱者则做超出其能力的事情,通过对疯狂的超验,从各方面说都与非正义相伴随。简言之,非爱者混合了享乐主义、实用主义和技术主义的品质——从诸如美与丑、高贵与卑贱这样一些人类品质中抽象出来的东西。像哲学家一样,非爱者在需求一般与不变的东西时,并不考虑人的个体性;但是其行事方式则导致了真假意义的置换;始于对最低的或者最普遍的动物性激情的命名,非爱者终结于下面这些高等技术:成本核算、博弈论,以及(可以预想的)基于计算机的生理学。这个发展线索起源于对爱欲和非爱欲的区分;前者基于被爱者的人格或人性,而后者则基于买者或卖者的共同生理结构。爱者不是表现得对被爱者有信心,而是对自己爱被爱者之作为被爱者的欲望有信心;而非爱者呢,对男孩子的可爱之处没有兴趣,却基于生理或肉体(本质上不顾及精神的——甚至或许是特定肉体的品质)的考虑(尽管并没有直接言及于此),只对快乐的可能性具有信心。非爱者减小了他的立场与欲望之间的关联;但是,反思表明,他更为严肃的陈述并不是消减欲望而是使之自足。他自身的自足则并非来自欲望而是来自爱欲的必然(anankē),或者是超人性(transhuman),也即我们所说的神圣(divine)。非爱者既是"人文主义者",又是享乐主义者,实用主义者和技术主义者。但是他的人文主义是与生理学的人之卑贱不可分离的,甚至是等同于后者的。换言之,对人类事物的分类和汇集所成功使用的类数学的形式建立在生理学意义的卑贱爱欲之上。[1]

---

① 参见《智者》227a7ff.

爱欲是一种疾病,导致了自我控制的无度与无能(231d2ff);由莱西阿斯和斐德诺所代表的修辞和医学的混合疗治了疾病,或者说,由于对自我所进行的新的和较低水平的解释,使得自我控制有了可能。只有极少的爱者——至少是只有极少优秀的爱者,但是有很多人可以当得上"极度有用"这个称号;正像苏格拉底原先所考察的那样,非爱者除了是人文主义者、享乐主义者、实用主义者和技术主义者之外,还是民主派(democrat,231d6-e2)。因为"欲望"意味着"生理快乐",所以非爱者由价值判断的主体性带来了平等主义或者自由。严格说,这甚至和非爱者(或者非被爱者)身体是否美丽、年轻或者任何肉体意义上的(甚至性上的)优异与否无关。但莱西阿斯显白教诲的缺点现在也就显明了出来。在非爱者所勾勒的民主商业社会,生理上的平等主义有矛盾,贫富之间也有差别。这与非爱者和"非爱欲"欲望的对象之间隐含的生理差距有关。非爱者在其言说中想当然地认为,男孩并不是受到爱欲的激发而是基于经济的考虑,或者至少是对其声誉的考虑:"为了保持外貌"(for "keeping up appearance",231e3-232e4)。因此他一般性地将他与男孩的关系称作爱(philia)而非欲爱(erōs),是"快乐"而不是"欲望"。[1]同性爱通常是与友爱相反的(231c1,233c6 及其他多处),或者相妨碍的。但是,正像我们所知道的,"友爱"(friendship)意味着"优势"(advantage),而"优势"又多是经济性的而并不是爱欲性的,似乎年轻人有时更取悦于最富有的非爱者。更有甚者,他的利益系于富有的爱者的争夺之上,而后者的技术性表达则被爱欲激情的疯狂所蒙蔽。即使年轻人被非爱欲的或生理快乐的需要所激发,这一点仍然是正确的。在其他条件都不相关的情况下,富有的"朋友"应该是为穷困者所喜爱的。

非爱者自己是否看到这不足还不清楚。例如,他观察到,爱者必然害怕拥有更大财富或者智慧的对手(234c4-8)。显然,非爱者并不同样具有这样的惧怕,因为他已经获得了他所需要的——通过德性(di' aretēn)(232d4-5),而这是通过有效地处理他与有问题男孩之间共同的利益——通过他的智能或者技艺来实现的。进而,我们必须认识到只有具有一定富裕程度或者商业敏锐的人才能够有利可图地利用非爱者的论点。非爱者清楚地设想,尽管其他人会比他富裕,他也是足够富

[1] 例如 231e1-2,232b4(此处 philia 即爱与 hēdonē 即享乐同义),232d4,232e1,232e6.

裕者；即使其他人会比他智慧，他也是足够聪慧者。确实，如果他在高一筹的对手面前失去了男孩，还是有其他很多在那里的，这正像有许多非爱者一样。他的教诲，像许多技艺一样，是个体优异性的替代品，而其特别的劝诱则是对自身利益的一个较好保护，比传统上由爱者断言的优势更好。不管怎么说，分析到最后，非爱者的教诲变成了贫富区分；这是寡头政治性的而非民主的。

男孩不是非爱欲的，就是更喜欢钱的，这从更高的意义上有什么心照不宣的预设呢？根据非爱者的观点，友爱来自智慧而不是爱欲。附带说来，这又是对哲学教诲的模仿。这就是说：在爱欲关系中，对某个具体人的肉体欲望先于友爱，或者是友爱的条件。对非爱者来说，他无功利地对肉体快乐感兴趣，将个人可爱的特征、将友爱客观化，或者对之漠然处之。这就是说，理性的关系建立在互相的优点之上，先于肉体的快乐（232e3－233a5）。这意味着，非爱者由于其非个人的、因而也是冷静的或不那么引人注目的身体特征，可以保证男孩的经济利益先于其快乐。是非爱者的庸俗和兽行，而不是其脱离了欲望使他具有了更多优势。事实上，非爱者受爱欲激发，但是受的是比较低劣的爱欲的激发。他的论辩的成功之处建立在对财富的占有上，也建立在利用修辞技艺激发贪欲（greed）而不是渴望（lust）以腐蚀青年的能力上。非爱者事实上是一个隐藏的爱者——尽管是卑贱的爱者。

在我们背离非爱者的卑贱之前，我们需要记住前一个步骤的结果。可以完全合理地说，热情与友爱相抵触，也与对有用性、正义和真实的追求相抵触。进而，非爱者赞赏克制、机智，以及对未来的审慎考虑（233b6ff）。他热衷于改善其朋友的条件，使其对快乐的感知从伴随着爱欲的痛苦脱离出来，教会他自我把握，并在正义和仁慈之间取得平衡。我已经指出过，这一系列的论点都是对《会饮》一般观点的合理批评。它以一种有趣的方式显明了这一点。爱欲之人（像《会饮》所断言）是非常贫困的人。如果人要取悦最贫困的人，那就是要取悦最坏者而不是最好者。用哲学的语言来说，如果爱我们所没有的东西，对善好（good）的爱不必然是劣质的（bad）吗？那些勤勉地追求完美的人，自身是无用的（233d5f）。换句话说，爱欲的疯狂，如果不是由神圣命运或预言的要义来规范的话，会非常危险，很可能在极其稀有的场合会产生阿尔西比亚德而不是苏格拉底。由于神圣的疯狂，我们首先必须拥有我们所愿望的，其原因恰恰是为了冷静地去向往。故而，非爱者警告我

们:遵循第俄提玛的忠告,意味着将乞丐而不是朋友请到“私人宴会”(233e1)。他指出,这是阿伽通所犯的错误;恰当地说,他所说的这个观点听起来更像鲍塞尼亚(阿伽通的爱人)而不像斐德诺,或者更像二者的混合。人们需要取悦这些克制、冷静、稳定而聪明的爱者(他们为了谨慎起见称自己为“非爱者”),他们最好地表达了自己的快乐。公开地说,人们需要取悦那些抚恤(pensionsl / ousia)有依靠的人;而隐晦的意思则是,人们需要取悦那些已经在本体意义上拥有善(或 ousia)的人(233e6 - 234c5)。总之,尽管是以反讽的形式表现的,莱西阿斯卑贱的言说却包含着一个(甚至两个)严肃的教诲。正像在柏拉图那里总是发生的那样,低下的预示了高尚的;哲学家必须学会理解那些肮脏和低下的东西——如果他试图理解精神并最终理解宇宙的话。哲学家与绅士的区别在于,后者在粗俗面前退缩了,而哲学家则使自己习惯于准确地使用概念(akribologia),甚至是“沉闷单调的修辞”——用 Hackforth 的话来说,那“不值一提”。[1]非爱者教会了人们一些人的卑贱的东西,但是,也说出了一些哲学的属性。

---

① Hackforth,《柏拉图的<斐德诺>》,p.31.

五　苏格拉底:作为隐藏的爱者

《斐德诺》由三部分对话组成。在关注第二部分对话(这是本文的主题)前,[①] 我需要对那显然是由莱西阿斯(Lysias)写成的第一部分稍作评论。我主张,在柏拉图对话中,隐藏的爱者在更重要的意义上并不仅仅是偶然(或完全戏谑)的因素。相反,柏拉图对话中的苏格拉底就是"隐藏的爱者";也就是说,柏拉图是爱者,在此隐藏于苏格拉底面具的后面。换言之,柏拉图既是爱者又是非爱者;苏格拉底佯装爱者,但是他的爱欲却有缺陷。说他是非爱者未免过分,但说他是一个爱欲狂人(erotic madman)却也过于夸张。细说起来,不考虑柏拉图和苏格拉底的区别,并对所有证据加以仔细思考,哲学的自然,必须将爱者的自然与非爱者的自然结合起来。[②]

《斐德诺》的三个部分,就完整的、癫狂的意义上来说,构成了由非爱者经隐藏的爱者到爱者的爱欲上升过程。三部分的最基本联系就在于,使生理欲望逐步激化为疯狂。如此一来,这种联系就是对《会饮》主题的一个暗示甚至重复。不过,《斐德诺》和《会饮》有所不同,其教诲是说,生理的欲望自身并不能转变为哲学的(或者我们可以说)精神的爱欲。爱欲,就真正的精神意义上来说是诸神的赐予,是一种神圣疯狂。说得更尖锐些,在《斐德诺》中爱欲是神,而在《会饮》中仅仅是魔怪(daimon)。在《会饮》中,魔怪式的爱欲与生成(genesis)相联系(如果不是等同的话),不断地停止成为"是",而成为"非是"。在《斐德诺》中,爱欲如果不完全与运动生成相分离,那么,也不再等同于这种运动;它被要求在一定意义上超脱于毁灭性和构成性的运动生成,其运动是循

---

① 本文可以看成《非爱者在柏拉图 < 斐德诺 > 中的作用》一文的续篇,见《人与世界》(Man and World 2(1969):423 - 37)。两则论文一道构成正在进行的一系列解释的一部分。

② 在文中,我偶尔对比柏拉图和黑格尔,这与我的最终意图有关:对比两个哲学家关于灵魂的教诲。

环(或永续)的。

与在《会饮》中的作用不同,爱欲如今持续地保持外形或形式。正像灵魂的轮回使其不朽,灵魂的循环爱欲(循环是因为重复对前世的记忆而泄露于外)也允诺了永久存在的形式。灵魂——至少在一些具体例证中,是永恒的永久偷窥者;这既不同于、也高于《会饮》的教诲。《会饮》中,不朽仅限于神圣之美(以否定方式描述)的否定形式,完全是在可朽之内的。不朽在《会饮》中以形成美丽言说或形成合乎类的差异性的身体,获得了肯定形式。但是,这显然是说个体的人不会不朽。或者退一步说,它怀疑将不朽理解为一种向上上升的可能性,只要这上升被定义为将非持续、又非完美的生成行为普遍化、完美化。因此,两则对话的显著区别就包含在对赫拉克里特格言的否定之中:向上的路与向下的路并不一样。

根据《斐德诺》,无论哲学被理解为爱欲的净化还是话语的成功提纯,都可能仅仅是一种神圣的赋予、一种疯狂(或先知般的往事记忆)。而这两个主题都是《会饮》所没有的。特别奇怪的是,尽管《斐德诺》强调了沉醉和疯狂,但是它却比《会饮》更冷静或更是推论性的。这种更了不起的冷静具有两种形式。与《会饮》以肉体沉醉以及压抑地讨论诗来结尾不同,《斐德诺》结束于对辩证法和修辞的技术性讨论。其次,与《会饮》在关于爱的言说中以对爱的无力辩护(那是非爱者的伪装辩护)不同,《斐德诺》开始于以两种方式(尽管我们要看到,第二种方式非常不清晰)对非爱者所做的明显辩护。因此,讨论爱的中心部分,一方面环绕着对修辞艺术的讨论,另一方面又环绕着对技艺的专门讨论。甚至对爱欲的赞美自身也祈求征服爱的欲望或者从身体中抽离。这种抽离,比《会饮》中更加复杂,因为它并不终止任何一种语言或身体的生成形式。[1]

《会饮》中灵魂的爱欲的消灭,或至少将其爱欲转化为神圣偷窥者被动接受状态的企图,很明显在《斐德诺》中实现了。灵魂,在苏格拉底整个第二部分了不起的谈话中,几乎完全沉默。脱离形体或是被回忆性的上升所吸引,灵魂一言不发——除了两匹马在内心争论着是否要与美丽的年轻人发生性关系(254a3ff)。而关于这种实质上无言上升

---

① 对苏格拉底从肉体上升的修辞性描述,其声名狼藉的性象征意义不会改变这一点。肉体被精神性爱欲的"扬弃"是将前者的细节吸收进后者。

的谈话，本身也相对“无言”，或者是神话。更有甚者，这是一种苏格拉底不以自己名义说话的神话，他将之归为诗人斯忒西科(Steisichorus)[①]。我们被告之，不朽就是无声地面对无声的理式。看起来，神圣疯狂是无言的而非说话的。当我们从黑格尔的意义上去看，这里柏拉图所处的位置显然有明显不足。灵魂与身体的“疏离”，对应于形式和生成的分离，或者对应于精神一方面超脱世界、一方面又超脱于世界的本质和意义。然而，对柏拉图来说，不足(如果这个概念合适)正是事物的面貌(scheme)。不可能对事物进行推理性的描述，因为没有整全——除了在非连续的连续体这个意义上，它连续使我们躲避努力在逻辑上将之“编织”起来。所以，关于神圣疯狂的言说就只能是神话或诗。而且，对柏拉图而言，言说比疯狂和完全沉默更冷静，尽管其冷静的形式与用于讨论修辞艺术的形式不同。如果爱是一种疯狂，那么，对爱的言说则多多少少是冷静的。人在完全疯狂的时候无法言说爱。更准确地说，不管它是不是预言和诗的真实，哲学言说需要超脱于爱欲的疯狂。因此，并不能简单地像《会饮》中所做的那样，将爱欲与哲学等同。《会饮》的教诲因而需要澄清甚至修正。而这修正的一部分内容，就是要局部复原非爱者。

这种局部复原，是《斐德诺》前面两则谈话的主要功能。在第一则谈话中，我们被告之友爱和爱欲互相冲突。当然，这并不能错误地以为，友爱与具有公共优势的理智算计而非与压倒性的、疯狂的激情更有可比性。举个现成的例子来说，不管是斐德诺还是苏格拉底受制于疯狂，都是以“病态”的形式或以对言说的渴望表达出来的(228b6，231d2；除特别说明者外，下文的数字编号均指《斐德诺》)。《斐德诺》从来没有认真地指出任何一方被另一方所吸引。将之结合起来的“酒神狂欢”，是全然不属人的；属魔怪的、甚至是神圣的美感，足以有力量将斐德诺从导致他赞美莱西阿斯言说的、低层次的自私中有所提升。然而，斐德诺的上升，在莱西阿斯的言说中有所预示。这可以从两重意义上去理解，其一是低下的，另一方面则适当高一些。最初的适度爱欲受到被合适限制的(或冷静的)理智的劝诱，只满足肉体欲望，而不管人类处境中的所有因素。低下的教诲即肉体满足，由高级的教诲加以平衡，那就是对理智的赞美——而理智是计算好处的工具。我们从这里可以看到

① 斯忒西科确有其人，是公元前七世纪古希腊诗人。——译注

“理性狡黠”的典型形式。但是这里的理智是计算(logismos)而不是逻各斯。如果理智意味着效能,而效能又以技术主义的方式被肉体的快乐所定义,那么,理智和欲望之间的区别就消失了。理智并不仅仅是欲望的工具,但是它最终却是欲望不可了解的投射。不管怎么说,莱西阿斯的话,恰恰是对爱欲疯狂的低级的超脱,但却导出了哲学非爱欲的(或技术的)成分,以及技术推论成分。

现在让我们转向第二部分谈话,或者说非爱者与爱者的中介部分。柏拉图和黑格尔的区别在关于中介功能的问题上表现了出来。在黑格尔那里,如果C是A和B的中介,那么,C就将两者都提升到更高或者更全面的层次。但是,另一方面,对柏拉图来说,中间项可以(may be)——而在至关重要的情形下,就是(is)——比其中一个因素处于低一级的层次。这在《斐莱布》中就更清楚了。在那里,中庸处于理智和快乐的生命之间,是人类唯一真正值得选择的方式,它比第一层次要低,但是要比多重元素的第二层次要高。柏拉图的“现实主义”(realism)强制一种在高低之间取得折中的中间态,而黑格尔的“唯心主义”则将低提升到高的层次。从黑格尔意义上来说,柏拉图的学说是有缺陷的,因为强制的折中是不稳定的并瞬间便会解体。黑格尔有理由坚持说,将低者提升到高处,他就完成了实际上是柏拉图的事业,也就是说,给出了对整全的完整描述。柏拉图的中间项的不稳定性,与整全(在任何意义上说,它并不是一个间断的连续统一体)的缺席相对应。换言之,柏拉图无法区分影像与本原,表现为不能区分非爱者与爱者,或者非哲学家与哲学家。将爱者与非爱者的性质结合起来的哲学家的必然,因而由于其无能而从哲学的层次上升到智慧层次:他通过将其思想(或精神)与理式、与智慧分离,因而,最终以不稳定的方式,必须将被动的接受与主动的推理结合起来。

隐藏的爱者包含了非爱者与爱者的诸多因素。进而,他的面具预示了爱欲与修辞的连接,或者说要协调某人的言说与他的对话者的精神性质。无论在哪方面,斐德诺都是一个爱者,不过,他将被导向沉默的神圣疯狂。更一般地说,神圣疯狂与人的疯狂不可同日而语;我们这些凡人而非圣人需要倾听从人性出发的言说,但是要以一种开启辩证上升的方式,也即以御者和马的关系所表达的方式。对我们来说,当从御者神话出发来分析研究对话时,如果我们依然处于斐德诺在讨论一

开始所处的层次将毫无益处。只要我们不能重新运用斐德诺原先所象征的那些低层次的、甚至是非爱欲的理性元素,那么,我们也不能达到中心神话的层次。换句话说,理解对话高潮的真正过程,也就是对斯忒西科神话的理解过程,已经部分地降低到人自身的分析性话语的层次,也就是说降到隐藏爱者的层次。

苏格拉底刺激了斐德诺的哲学胃口,因而通过宣称了解赞扬非爱者的、更好的演说,而非莱西阿斯的言说,开始了其净化或上升过程。面对苏格拉底的沉默,斐德诺将贿赂他,只要他背诵讨论中的演说。九位雅典执政官如果背弃誓言或收受贿赂,就必须将自己的身份地位奉献于德尔斐神庙前。而斐德诺将奉献其身份和地位以换取一则演讲。斐德诺是一个腐败的"执政官";他代表了雅典城邦的腐败。在这里,我们知道了一个很少被问起、但却非常重要问题的可能答案。那问题就是:为什么苏格拉底对教育斐德诺感兴趣。正像隐藏的爱者处于非爱者与爱者之间一样,斐德诺,以及斐德诺的同类——那些处于庸俗与文雅之间的中间者,也处于雅典城邦与哲学之间。但是,提到苏格拉底的肖像或形象(236b3 – 4)具有更加直接的意义。那使我们一下子想到《会饮》中阿尔西比亚德的话。在那段话中,他说到肖像,说到苏格拉底的著名肖像包含在西勒诺斯(Silenus)的形象中。阿尔西比亚德揭示了苏格拉底丑陋的外表下隐藏的内在的"神像",而斐德诺则要求苏格拉底表达他隐藏在心中的美丽言说。尽管其爱欲较低,但是斐德诺是一个比阿尔西比亚德更加可以揭示苏格拉底的自然(nature)的工具。阿尔西比亚德的沉醉与类爱欲的疯狂,被一种企图所取代,藉此与苏格拉底完成了一个交换物品的生意契约。而苏格拉底则依然像在《会饮》中一样是一个谜。尽管(或者说因为)阿尔西比亚德作了傲慢的揭示,苏格拉底在《斐德诺》中的隐藏却还是显现灵魂的自然的一个准备。苏格拉底在《会饮》中一直是一个无法解释的形象,而在《斐德诺》中他则首先完全被一个人的形象所取代,进而又被所谓的"形象解释"(the hermeneutics of imagery)所取代,也就是说被制造的技艺(the art of making),被解释(interpreting)和完美的言说(perfect speeches)所取代。总之,《斐德诺》达到了《会饮》所从来也没有达到的普遍性层次。《会饮》中苏格拉底的清醒是属人而非属神的,因而被限于(或被排除了)向神圣疯狂的上升。取代神圣的疯狂,就有了阿尔西比亚德式的、属人的疯狂,以及狄俄蒂玛的不充分的出现——不充分,是因为它被生成

(genesis)所限制，被言说内在固有的向上的精致所限制，而这些并不能被对神圣赋予的回忆所改变。

斐德诺最初的贿赂之后，接着就暗示了权力的威胁(241e4，242a4)；最后，他凭梧桐树发誓，如果苏格拉底不朗诵那则赞美非爱者的演说，那么，他就永远也不会背诵任何东西给苏格拉底了。苏格拉底对言说的爱，至少和斐德诺一样多；但此时，他沉默了。而有意思的是，斐德诺所选择的威胁则层层升级：从贿赂，到身体迫害再到沉默——这些威胁正与对话中三则演说相对应：对彼此利益的卑劣算计，修辞性的或隐藏的强迫，沉默的神圣疯狂。正像后来苏格拉底所说，在念那些演说时，他羞愧地隐藏了自己的头(也就是说自己的身体)(243b6)。隐藏的爱者的言说是由隐藏的身体传达的；羞愧的行为却有有益的效果(也就是说，教育斐德诺或者将之从莱西阿斯的卑贱中提升出来)。因此，尽管是斐德诺威胁要用武力，但是，实际上是苏格拉底运用它，不过是以隐藏的修辞性形式。

我们这里再次看到了《会饮》和《斐德诺》相关部分的更深一层联系。在《会饮》中苏格拉底利用修辞将阿尔西比亚德的爱欲转化成友爱——尽管是不完美的友爱。而在《斐德诺》中呢，情况相类似。肉体的爱欲用于吸引身体；而超然的言说则用于将肉体的爱欲改变为心灵的爱欲。或曰：超然的爱欲，是隐藏的(升华的)吸引人的爱欲。在《会饮》中爱欲的内在辩证法导向了自相矛盾(或没有章法)，不是用沉默取消言说，就是像阿尔西比亚德那样自身不能协调。[①]这缺乏章法的原因就在于，尽管《会饮》说了很多，但是却没有对言说本身有充分讨论。或者说，对言说的话语的不充分性，没有给予充分讨论。尽管非爱者从一定程度上被动地接受了智性直觉，但是其本人从另一个意义上说却是哲学话语冷静的、富有戏剧性的形象。也许我们可以说，柏拉图试图通过将非爱者的自然提升到神圣之爱或疯狂的层次上来以解决其中的矛盾。可惜的是，言说和沉默的矛盾在这个层次还是没有被解决。不管怎样，对我来说，比起《会饮》的真实来说，《斐德诺》的"不连贯"(incoherence)，是更深层次的因而也是更有启发性的。爱者与非爱者的辩证转化，由隐藏爱者这个角色以一种不稳定的方式从中调停，试图以一

---

① 参看我对阿里斯托芬的发言所作的解释，见我的《柏拉图的<会饮>》(Plato's Symposium, New Haven: Yale University Press, 1968), pp.120-58.

种更抽象的方式捕获到爱欲的自然——这爱欲的自然已不再是它之所是(what he was),而要变成它所不是(what he is not)。最后,《斐德诺》使我们直面"沉默的逻辑",这多少有点像黑格尔的否定之否定。置于宇宙之巅,我们的理智朝向了超星体的存在,我们也就抵达了柏拉图主义的极端。那也就是一种必要的否定状态,导向黑格尔的"第二次否定"。

在任何情况下,《会饮》均没有足够重视非爱者的作用,而这就需要我们重新思考爱欲的性质,或者再次从《斐德诺》开始。《会饮》根本的缺陷,可以说就是错误地认为只有爱者渴望美。[①] 像阿里斯托芬神话中圆形的人那样,《会饮》的宇宙持续地分成了孤立的(而原本是关联)的两半:爱者和非爱者,美与丑。正像没有非爱者的理性的超然就不可能有最高的爱欲发挥作用一样,哲学事业也不可能由排除丑的美的感知来完成。哲学是一种洞察也是一种言说(speech),既是吸引人的也是超然的:它是对整全、对美和丑的洞察与言说。因此,非爱者的欲望,尽管没有爱者的那么美,却并非更不真实。真与美的区别在《会饮》的修辞中被隐藏了。[②] 在其中,非爱者的真实自然被美的修辞所掩盖。而在《斐德诺》中,非爱者的内在爱欲被一种并不完全是丑陋、但是无疑与卑贱更接近的修辞所隐藏。我说得这么直接是因为,甚至莱西阿斯的言说也有积极有用的内容。我们这里顺便归纳一下《斐德诺》的戏剧结构是如何复杂地统一的。这是许多读者所忽视的,因为他们对非爱者和隐藏的爱者不感兴趣。沉默的心灵这个中心被言说所包围,也被关于言说的言说所包围。关于言说的言说,或者说对修辞与辩证法的讨论,与非爱者的言说有关。更有甚者,言说有赖于非爱欲的"超然",也有赖于爱欲的疯狂或"迷人"。《斐德诺》的不连贯,正如前述,并不是戏剧结构的缺陷,而恰恰是柏拉图主义的困惑,是哲学本身。大音稀声(the peak of speech is silence)。

还需要考虑最后一个问题。我承诺我要作一个导言性的考察的。那些没有被后期维特根斯坦的禁令所迷惑而"始终言说"的人,会记得

---

① 《会饮》200a5-b8:爱欲是对所缺的东西的欲望,也就是说,美;以及201a2-b3:爱欲爱美而不是丑。

② 《会饮》198c-d7,此处苏格拉底指出,说出真理意味着选择问题最美的方面,并以最恰当的方式安排之。

黑格尔(如果不是早期维特根斯坦)所说的,无限的话语导致“坏的无限”(bad infinity),具有自我取消的特性。[①]只有话语是循环的或完整的时候,智力直觉的沉默(或者私人语言)才可以转化成有意义的、可靠的公共话语。有限的或虚拟的内在清晰性,很快就会被消解在无限沉默之中,耗损在任何一个极端。因此,对柏拉图逻辑的“分析性”批判是非常不可靠的(避免用更刺激的词)——这种批判也不过是痛苦思考(有时)所没有涵盖的一个例证。在我看来,对柏拉图逻辑的可靠批判(如果有的话)是可能的,但只有通过黑格尔的逻辑来批判。但这种考察并不是为柏拉图“论辩”的缺陷找借口,而恰恰是建议尽可能细致地说明这种缺陷的性质。在《斐德诺》中,苏格拉底(或柏拉图)间接进行,并采取了戏剧性方法,但是这并不比逻辑符号论更不清晰。

回到细节上来,我们要看到,苏格拉底关于言说的言说(《斐德诺》的最后第三部分)仅仅部分地有助于我们理解关于沉默的言说。苏格拉底并没有告诉我们斯忒西科是如何了解灵魂的自然的:他从未以为那是由于使用了对话第三部分结穴处的修辞术或辩证法;也更没有以为辩证区分的形式与癫狂直觉的超星系存在之间是一致的。在《斐德诺》的中心,上升的或无形的灵魂的沉默,与对话关涉到预言性质的根本性沉默是一致的。也就是说,关于言说的对话的最高点事实上是沉默。上行的路与下行的路并不相同。上行的路是将卑劣的或非爱欲的欲望辩证地转化为高贵而具有爱欲的欲望,伴随着对非爱者合法因素的扬弃(Aufhebung)。而下行的路则在回忆了超星系的存在后,技术性地讨论修辞和辩证法。[②]上行的路教导我们对人来说,最高的神圣显现只有在对人性进行全面的(领会性的)转变后才有可能;如果爱欲是神的话,人从某种基本意义上来说则是非爱者。诸神不需要说话,因为言说是不完美和不完全的标志。[③] 但是,人性的矛盾之处在于,事实上,欲望的沉默与无欲望的言说对追求完美都是必须的。言说使欲望得到

---

① 这个观点科耶夫(Alexandre Kojève)有详细阐述,见 Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne(Paris: Gallimard, 1968)

② 将 technai 与斯忒西科的话分开,与在对灵魂附体上升的讨论中数学的缺席有关,参看 Z. Diesendruck,《柏拉图 <斐德诺> 中的结构与人物》(Struktur und Charakter des platonischen Phaidros)(Vienna and Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1968)

③ 或许这就是为什么着迷于语言的各种哲学经常以来对无神论愤怒的原因(或者说,它将神圣者排除出了人类理解力之外)。

表达；欲望给了言说以力量和方向。言说将肉体的欲望转化成灵魂的欲望；欲望则将言说从计算转化为哲学。人们因此可以认为，对柏拉图来说，只有当人试图理解肉体时，才将避免被报复心重的宙斯切开，并因而陷入完全的沉默。

在从莱西阿斯的言说转到苏格拉底的言说时，苏格拉底和斐德诺并不一致。苏格拉底接受了为非爱者辩护的任务，但是他事实上自己呈现为一个隐藏爱者。这种显现从教育的意义上来说是合理的，因为斐德诺对卑劣言说的爱超越了他所说的卑劣。更一般地说，人的欲望正由于为了满意的缘故而要依靠理性，最终便是一种完全(美)的对欲望的满意表达。隐藏的爱者通过清晰地强调欲望对知识的臣服，"理性化"了非爱者的审慎算计。他做这些就等于是在爱好(appetite)和深思熟虑(deliberation)之间作出区别。这种区分在简单的欲望个例中是不明显的，因而也被看成两个矛盾因素。为了满足爱欲的癖好，就产生了深思熟虑，而其自身是非爱欲的。为满足其癖好，人必须重新把握自身，"回忆"起自身，或者让自身超然于那种癖好，从这个意义上说，他必须"隐藏"自己的爱欲——并不仅仅是所欲的客体，还有其自身。爱欲的结构，在《会饮》中模糊地表达了出来，不再是其所是，而变成其所不是。这从《斐德诺》对人类生活连续体中迷人(attraction)和超然(detachment)的区分明显可以见出。

通过阐明对《会饮》的批评，隐藏的爱者对迷人和超然作了区分："我也知道甚至非爱者也欲望美丽的事物。用什么样的方式我们可以区分爱者和非爱者呢？"(237d4－5；参看《会饮》201a8－10)。他回答了自己的问题，将对快乐具有自然欲望的爱者，与具有关于最好者的意见(后天获得的意见)的非爱者等同了起来。非爱者通过将快乐的欲望用推理工具转化成对最善好者的欲望，而改变或把握了自然[1]。欲望或意图是一种意见；而隐藏爱者教导说，人需要按照自然有所改善。欲望就其自然来说可以被称为傲慢(hybris)，而后天获得的意见则可以被称为节欲(temperance)。照隐藏的爱者看来，并没有供给我们关于"最好者"(the best)的意见，也就是说关于欲望的最佳秩序(或欲望是客体：237e2－238a2)的意见。不难理解，作为超然的、深思熟虑的结果的意

① 参看现代性的奠基者如笛卡儿的教诲，根据他的观点，自然激情受到"抽象"理性规训，而抽象理性本身则是渴望最好(＝征服自然)的方法或工具。

见,并不是自然的。用现代语言来说,人需要通过劳作去获得节制或者对至好者的趣味(taste)。这种劳作就是黑格尔意义上的用精神战胜自然。我们也不要忘记,对黑格尔来说,话语是精神进行其劳作的工具。自然的傲慢必须包含在意见的节制中。隐藏的爱者傲慢的例子,就是那些吃、喝与爱欲的过分的形式;所有这些,其有节制的形式对人类的生存是必须的。但是节制并不是自然的装备;隐藏的爱者并没有指出人的深思熟虑这一资源,通过此,人是可以从野蛮或爱欲的傲慢中得以保存的。

我们要在第三则演说中,才能知道人性是神圣的赋予。隐藏爱者的教诲和黑格尔的有所不同,不完美地预期了斯忒西科的显现,那与语言学上的传统主义相类。通过言说把握爱欲,只有在言说是完全的、或概括性的时候才能成功。对柏拉图(而非对黑格尔)来说,这意味着言说是以超星系存在的、沉默的诗意形式为基础的。如果没有这个基本思想,言说就消解为透视性的近似值,言说之外也就没有基础,求助于这个基础我们可以宁愿要某个方面而不要别的。离开理性的综合,隐藏的爱者很快就毁坏了卑劣变种的非爱者。非爱者的地位从消极的意义上说,是一种欲望的具体化(Verdinglichung),后者处于人性与欲望的分裂之中。人异化为自己的欲望,受其奴役。将理性与效率等同起来,导致对效率的破坏,使被爱者变得卑劣,从而也使自身变得卑贱,带来痛苦而不是快乐。隐藏爱者正确地暗示莱西阿斯式的非爱者实际上是爱的无能者;但是他的虚伪要求他批判爱欲与自然,或者将其自身有些了不起的理性和清晰表达等同于关于至好的意见。因为这种意见并没有在理性标准这个意义上被神或自然所确证,所以可以怀疑其真实来源。隐藏的爱者对爱者的反对正是后者欲望的明确化。简单说,就是灵魂的爱欲是肉体爱欲隐藏的、徒有其表的形式。灵魂充其量是身体的"附带现象",也因而是非自然的。

隐藏爱者的言说,其戏剧性的缺陷如下。如果他成功地用他的话语引诱了被爱者,那么他必然是失败的,因为没有理由让一个被爱者去满足他。漂亮的年轻人,由于对自然的批判和对意见或语言技巧的赞扬,将会完全不是转向哲学,而是世故,或者对审慎算计的技术把握。哲学上的缺陷并不特别明显,但也不是完全不清晰。如果意见统治了自然,那么,意见就变成了第二自然。只要话语无法完成其自身、并用理性在欲望的满足中为自身提供标准,自然的"不合理"或傲慢就仅仅

转到了意义层次。换句话说，意见仅仅在区分卑劣与高贵自然的意义上才能战胜自然。高贵的自然自身并不仅仅是意见。诡辩的立场，或者隐藏爱者教诲的结果，使我们回到对欲望的具体化——而那恰是非爱者教诲的结果。因此，隐藏爱者自身是对非爱者（修辞经验的结果）的改进，并从其发展而来，所以如果二者互相持续转换，那就是没有结果的辩证法的循环。每一个都不再是其所是，而变成其所不是。除了非爱者贡献给哲学的新内容之外，我们必须回到《会饮》的否定中。用与黑格尔处理斯宾诺莎相似的方法，对隐藏爱者和非爱者的双重否定将被转换成“积极”的、或者更加全面的关于神圣疯狂的教诲。不幸的是，对黑格尔们来说，神圣循环是一种沉默而非理论话语。

六　爱欲在《理想国》中的作用[①]

本文将为假说的柏拉图关于哲学的概念提供一些证据，同时阐明柏拉图对话录的解释者可能面临的一两个问题。这两个目的相互联系，因为解释对话录的困难正来自我所说的柏拉图的哲学概念。从现代观点看，柏拉图哲学似乎由两个相互矛盾的方面构成。而要为这两个方面命名，则可能有简单化之虞。但无论怎样，对大多数柏拉图读者来说，无论以这样还是那样的方式命名，这两个方面却是明显的。如果意识到概念是假定的和形而上的，那我们称这两个因素为诗的(poetic)和数学的(mathematical)就不至有大错。这并非暗示，对柏拉图来说哲学仅仅是诗和数学的相加。柏拉图从哲学出发既批判诗也批判数学；也就是说，他并不认为其中任何一方面可以与哲学相匹敌或等量齐观。取而代之，对柏拉图来说，哲学在其最基本层面，包含了两种方法——照字面上说，是"道路(way)"或"通道(path)"，二者与诗和数学相类似。在对话录中，这些通道并不合到一条单一的大路上去；有时，道路的会合则是伪装的。正像我们将要看到的，柏拉图为仔细的读者留下了线索，而这指向了真正的会合，也道出了伪装的原因。

我的假说的第一部分非常简单，原则上会被大多数柏拉图学者所接受：对话的戏剧结构是其哲学意义的重要部分。[②] 关涉到哲学的诗与数学的侧面，我们要将对话分成三种基本类型。比如，《智者》和《政治家》中，苏格拉底实际上是沉默的，主要的对话者是数学家和一个爱利亚陌生人——一个巴门尼德的学生(尽管他并没有始终忠实于他的

---

① 本文原是1964年在威斯康辛大学的演讲，内容有所增加；它也是本人1963－1964年间在人文研究所进行博士后研究的成果。

② 这一原则最成功的运用是施特劳斯(Leo Strauss)的《城邦与人》(The City and Man)(Chicago: University of Chicago Press, 1964)；本文的基本思路，以及一些细节深深受惠于施特劳斯。

老师的单一同质性学说)。在这些对话中,哲学的数学特征不仅得到强调而且被夸张了,任何对这些对话的解释都要考虑到这一点。否则,我们就不能理解为什么陌生人要把将军的技艺与归于捉虱子的人的猎获(hunting)归为一类了。这个步骤的意义,并非来自对人性的考虑,而是要阐明人在数学的视野中消失了。这也使两个对话都变得隐晦。其次,有一些对话比如《斐德诺》和《会饮》,其风格、对话者甚至主题则似乎在很大程度上是诗意的、修辞性的。在此,最强烈的印象是言说和行动中的激情、神圣疯狂以及沉醉。第三类,像《斐莱布》和《理想国》,则很难说是诗还是数学在主导——或许事实上二者都在主导。

我的第二个假定是,哲学的诗与数学的侧面并非互不相容,它们表现为柏拉图所说的爱欲的两个基本变形(inflection)。爱欲是对整全或完美的追寻,是缺乏和创造的结合,是一种需要,在对完满的预期中有所减弱。这种预期不可能实现,但它的目标则是:关于理式的知识,因而也是善好的最充分的形式。善好是"一",因而也就意味着哲学的多样性的统一。正像我们的经验是多样的,我们对经验做出反应的程序也是多样的;正像善好反映在不同的理式中,爱欲的统一体也在不同的方法(或道路)中有所折射。

如果这方面的假设正确,那就可能从柏拉图对话绝妙的多样性中发现其统一性。而这里所说的"统一性"并不意味着现代意义上的"系统性"。用于哲学中的"统一性"这个词,反映了数学对理性概念非同寻常的影响,因而它意味着在柏拉图对话中两个分离的方面取得了一致。对柏拉图来说,理性的言说既有诗的也有数学的语言特性。如果哲学意味着以不同的方式合乎理性,而那些方式又是适合于变化多样的经验的;如果对话是哲学的最成功肖像,那么,显然这些肖像并非不能相互协调。这也就可以解释为什么柏拉图并没有在每幅肖像中包含哲学的主要特征,或者将之等量齐观。

在第三个假设中,我将证明《会饮》和《理想国》之间具有特殊联系,二者均指向爱欲的作用。而每个对话又主要地(或者夸张地)表明了哲学的两面性的其中一面。爱欲的功用转而与哲学和政治(或者政治正义)的关系问题相连接。我要指出正义和哲学的数学侧面的联系,进而以善好的统一体的模糊的猜想作结,这不适宜,却是必须的。让我从考察《会饮》和《理想国》戏剧结构的一些特点开始,以便搞清楚怎样去设想二者的互相补充。初看起来,《理想国》因其对斯巴达式的政治统一

体和正义的追求，似乎提及爱欲是为了净化它。卷九中，爱欲与僭主相提并论，大胆和非正义原则对个人和对城邦都带来了极度痛苦。[①] 而对爱欲的谴责，很显然与对诗的批评、对正义城邦的细致限制相联系。问题并不简单的就是许多诗篇的爱欲内容，而是作为爱欲的后果的生成（genesis）或制作（making，poiésis）问题。简单说来，柏拉图主张诗人制作或创造了他们的影象，而哲学家则发现或者领会到非生成性的、永恒的同时也即非个人的理式（Ideas）。

另一方面，诗（poetry）和修辞（rhetoric）在《会饮》和《斐德诺》中则发挥了主导作用，二者都对爱欲作了最全面的描述。诗并没有能逸出哲学的统治，但是至少它是一个丰富的主题。不过诗歌繁盛的城邦，并不是《理想国》的城邦。对对话的不同场景的设定，表明了这种差别。《斐德诺》的故事发生在城墙外（苏格拉底不同寻常地在乡村中出现了），而《会饮》则是一次私人酒会，其中只有很小一部分久经世故的、成熟的朋友受到邀请。[②] 但是，《理想国》的故事则发生在城墙内，是在比雷埃夫斯（Piraeus）港口，在重要的宗教节日期间（事实上，是在两个重要的节日之间）。这次对话，并不是因为邀请，而是一方面由于机会、另一方面则由于强迫。而且，对话在陌生人的家里进行，有陌生人和年轻人在场。爱欲是私人的事情，不是在晚上就是在城墙外的乡村之中，带着沉醉的激情，并泛滥成神圣的疯狂。在《会饮》中，谈话的内容和比喻的语言都显然与性相关。在《理想国》中，谈话的基调则是由克法洛斯（Cephalus）在开始时设定的，它赞颂了性节制。[③]

《会饮》和《斐德若》中的哲学图景是由诗来描绘的，人们由此惊异于这幅绘画是不是自画像。《理想国》讨论教育的中心部分，对诗实际上的压制似乎是强调数学的一种补充，面数学是清醒的极至。《会饮》的爱美主题在《理想国》中似乎被赞颂正义取代了。《会饮》的对话是私人性的，受到酒的刺激，并在对神秘问题的启示中达到高潮。《理想国》的对话并不纯然是公共的和冷静的，但是它强调卫士缺少隐私和彻底

---

① 573b6，574d8，575a3，576b11，579d5－8.哲学爱欲和僭政的联系在568b5有矛盾的描述：那些赞美僭政的智慧的诗人会理解我们为什么要将他们驱逐出城邦，并原谅我们。

② 《斐德诺》和《会饮》的区别表现在，前者清晰讨论了二分法，并在日光下的正午进行，而后者则借助人造的灯光在夜里进行。

③ 参看《理想国》449d1，显然苏格拉底完全避免谈论性，但是生孩子（paidopoiia）是诗或生产（poiesis）的一种形式，那是城邦所不能派给的。

的冷静,用高贵谎言(这是正义城邦得以建立的秘密)对公民的教育灌输代替了神秘的启示。[1]《理想国》中,将正义定义为"管好自己的事情",用劳动分工来建立一个正义城邦。苏格拉底告诉我们上述的诗人,并不因为写作悲剧或戏剧而胜人一筹。《会饮》则强调哲学家的整全而非城邦的整全,苏格拉底在他的最后一句话中强迫他几乎失去知觉的同伴——悲剧家阿伽通和戏剧家阿里斯托芬,同意诗人会因为写作悲剧和喜剧而胜人一筹。[2]

这里,通过讨论某种意义上的暴力(violence):傲慢和强迫,我们试图将这些不同点联系起来。这同样会使与正义主题相关的问题得到阐明。就《会饮》(与《斐德诺》一样)的内容和结构来说,它将爱欲与诗、灵感、疯狂以及隐私联系了起来,因而与政治和公共正义相对立。因此,整个《会饮》,特别是在阿伽通和阿尔西比亚德那两个最美丽的发言者那里,强调了苏格拉底的傲慢:一种僭主的品质。而这两个美丽发言者,又都是爱苏格拉底的情敌。[3]如前所说,《理想国》通过将爱欲与僭政的原则等同起来,诋毁了爱欲,并且将对爱欲的压制或限制,与数学、清醒以及非隐私性,也即和政治、和公共正义联系了起来。[4] 基于此,哲学王、特别是苏格拉底,从来没有被认为傲慢,或表现出傲慢行为。正像下文将要指出的,当苏格拉底在论辩中处于惊险或危险关头,他就

---

① 《理想国》398e6:护卫者不能喝醉;416d6 - 7:他们不能有隐私,任何人都可以不敲门进入另外一个人的房间。在介绍高贵的谎言的414b8,苏格拉底指出,不可以劝诱护卫者:换句话说,他们必须对其他人保守他们知道那是谎言的秘密。参看376d9:对年轻人的教育开始于谎言。同样相关的是,苏格拉底说,模仿的诗歌是诗人隐藏的方式(393c11)。尽管是苏格拉底叙述了《理想国》,但是,他无疑模仿了所有的角色。在更复杂的《会饮》中,阿波罗多洛斯(Apollodorus)是叙述者,而在他的叙述中,又有阿里斯托得莫斯(Aristodemus)的叙述。讲述者并不是受到苏格拉底的启发,而似乎是自己代表自己的。这并不真是如此;不过,苏格拉底在《会饮》中比在《理想国》中更让人看得清楚,这在阿尔西比亚德的发言中得到了强调,他清楚地评述了苏格拉底隐藏的或内在的自然(215a4ff,特别是216d5 - e5)。

② 《理想国》395a3,《会饮》223d3:爱欲被定义为对整全(对所有善好)和至福的爱(《会饮》205d1)。

③ 阿伽通(175e7)和阿尔西比亚德(215b7和219c5)说苏格拉底是傲慢的。阿尔西比亚德还将苏格拉底的傲慢与他自己的美联系起来(217e5)。在221e3他还将苏格拉底的谈话的表现与张狂的萨图尔的特点作了对比。这个比喻与阿尔西比亚德所揭示的苏格拉底终生运用反讽相联系(2164 - 5)。关于苏格拉底的傲慢行为,请看174a9,174e1 - 2,177d6,199a1 - 2.

④ 在《理想国》534b8明显涉及到二分法(参看476a9ff)。苏格拉底说,哲学家避免生成与破坏(485a10)。

不愿意继续了，总是格劳孔劝他、甚至是强迫他继续。

上述观点，可以通过考察每则对话的开头来阐明。《会饮》开头，一个身份不明的、叫格劳孔的人开始了整个对话。阿波罗多洛斯叙述说，是这个人强迫自己停下来、讲述那次私人宴饮的。[①] 同样的，阿尔西比亚德在揭示苏格拉底的本性自然时也提到，参加会饮者是"法官"，阿伽通则早就威胁苏格拉底要到法庭上争一争谁更智慧。[②] 而在《理想国》中，苏格拉底和格劳孔（柏拉图的兄弟）也被"劝说"停下来——尽管是带玩笑性的；那话是说，要诉诸体力而非法律形式。不是苏格拉底而是格劳孔首先以沉默面对这种限制。[③] 苏格拉底希望回到雅典，但由于那些年轻人的坚持才停了下来，而那些年轻人也并不是他的好朋友。因而接下来的关于正义城邦的谈话，在强迫的阴影笼罩下进行。《会饮》里，苏格拉底自由地接受一个私人聚会的邀请，并可以在那里相对坦白、甚至有几分傲慢地发言。《会饮》中的强制是合法的，在酒会的私人谈话特别是苏格拉底的傲慢出现之前，"法庭（court）"好像已经提出了诉讼。而《理想国》中的强制则不合法，因为，它先于政治、先于正义城邦的建立，又是其成因。

现在我们就从这些细节出发，以揭示《理想国》与《会饮》的关系。《理想国》这篇专注于讨论正义问题的对话，一开头就戏剧性地表明了正义城邦起源于非正义或强制。苏格拉底被强迫参加对话。正像在克法洛斯（Cephalus）在开篇中所说，苏格拉底几乎没去访问过他。[④] 苏格拉底被逼迫进入洞穴（对话的第一句 Katebēn，意思就是"我下降 I went down"）以建立一个正义的城邦。在这样的城邦中，最优秀的人需要牺牲他们的余暇，探询哲学以便去统治。这里，我们可以将柏拉图和马基雅维里做一个有趣的对比。二者分别是古典和现代政治哲学的创始人，对他们来说，善好的政治秩序建立在最初的暴力之上。苏格拉底说，所有十岁以上的人都要被哲学王驱逐出城邦。马基雅维里则在《君主论》中更加清楚地表明，正义的城邦只有在没有朽坏的东西中建立。

① 我根据的是 Arnold Hug《柏拉图的<会饮>》的解释（Leipzig: Teubner, 1884）；参看他对 172a4 的注释。

② 175e7，219c5。

③ 参看 327c9，c12，328b2.《会饮》一开头，阿波罗多洛斯要从法勒雍（Phalerum）到雅典去，他被人从后面看到，一个叫格劳孔的人用"强力"阻止了他。

④ 328c6。

但是，城邦一旦建立，就有必要谈论公民问题。柏拉图指出，最大的暴力是针对统治者而不是公民的，是针对精神而不是肉体的。

这样，一个严肃的问题产生了：为什么苏格拉底会服从这种强制？为什么他要让哲学家服从来自统治的强制？人们或许会说，他这样做是出于仁慈。但这个理由并不充分。因为，在《理想国》中他将幸福的少数人与疯狂的大多数做了对比，也将进入现实城邦政治生活的哲学家与畜群中的人做了对比。[①] 在《第七封信》中，真正的哲学家没有时间与人们争斗；《政治家》中也暗示，哲学家在民主社会中私下作为一个公民而发现他所希望的自由。[②] 我认为，我们需要在别处寻找这个问题的答案。《会饮》因为公布了私人谈话、也因为泄露了秘密，所以呈现了苏格拉底的爱欲与傲慢，或者说哲学所具有的僭主特征，这超出了本质上是私人的、或者是超政治的哲学家的兴趣。《会饮》的目的就在于使我们熟悉哲学勇敢而诗意的一面；但是要达到这个目的，就要与公众对哲学性质的谴责拉平。《会饮》将哲学置于城邦的法庭前，就好比那个不知道身份的格劳孔用一个暗喻性的请求将他带到法庭前，要听他的发言；或者像是阿尔西比亚德将苏格拉底的傲慢置于会饮者们面前。在《理想国》中，哲学面对公众的谴责为自己辩护，而这种辩护是那样微妙，以至于它同时就是对公众和城邦的批评。表面看来，在《理想国》中，苏格拉底通过说明哲学赐予城邦以正义而为哲学辩护；但就其内在说来，《理想国》却告诉我们：这种赐予，其来源是非正义。

让我再补充一下后一点。对柏拉图来说，试图成就一个完美城邦就是一种傲慢行为；这就像欲求完美智慧一样，反映了人试图成为神的愿望。[③] 但是，对智慧的欲求，可以得到部分的满足，也可以变成自我克制；对正义的欲求却并非如此；我们拥有的越多，要的也就越多。突出的例子是，现代哲学的典型观念是对无限权力的追求，而这与将人非正义地受缚于自然的古典思想不可同日而语。出于对正义的关切以及对哲学的保护，柏拉图将哲学的傲慢特征隐藏了起来；这样做的一个结果就是，它同时也隐藏了一个缺陷：我们可以称之为对正义的狂暴。如果爱欲和傲慢、僭政相关，那么，苏格拉底作为一个哲学的政治责任的

---

① 《理想国》496b5 - d2，参看 491a7，496l1。

② 除了第七封信，《理想国》500b8 也涉及到这一点；《政治家》303b1 也提及。

③ 最有指导性的是 Recherche de la Vérité，卷二，第三章。

公共辩护者，对他来说，重要的是减弱爱欲与哲学的关联。爱欲，是个人对完整的追求，这也使得苏格拉底远离或超越城邦与政治的正义。爱欲正像僭政一样，鼓励个人忽视习俗，因而也鼓励个人背叛。哲学起始于对自然与习俗的区分，并成为背叛的爱欲的例证。当背叛成为风俗，它就预设了一种德行而非恶行的形式。但是我们不能受历史过程所限而不去理解柏拉图所说的根本情形。

转而，我多少像斯宾诺莎和卢梭对马基雅维里所做的那样，作出如下联想：那是一种讽刺，以夸张的形式试图教诲与其所说出的相反的东西。在这样的设想中，正义城邦就不是为了哲学而设定的，但是哲学家的利益则受城邦正义的限制。（因而，苏格拉底对斯巴达的赞美所表现出的反讽，即政治德行而非哲学，就是一种专制，限制思想和言论的自由。）试图证明某项工作或者言说是一种反讽，就像试图解释笑话一样困难。不管怎么说，柏拉图并没有隐藏所有踪迹；因为，如果那样做，他就无法教诲我们了。《理想国》的反讽，可以通过指出那些被忽视但却明显的特征得以彰显。如果正义意味着"一个人，一项工作"，或者说管好自己的事情，那么，在城邦里就没有哲学家的位置。就像苏格拉底在城邦中扮演所有角色，并在每一个切实的行动中发现和描述这些行动一样，哲学家关心每个人的事情并且去模仿整全——而这是荷马所严肃加以惩戒的。[①] 哲学建立正义的原则以之作为对每个人自身分担的东西的限制。但是，这样做似乎已经超出了它的职分。尽管它限制傲慢与爱欲，但是哲学已经又一次地——虽然无可奉告，显示了它的非正义与专横。但是，如果我们将哲学作为非正义的东西从城邦排除出去，那么，怎么才能维持取决于哲学王的公共正义呢？

思考这些问题会产生进一步的联想。《理想国》中对爱欲的诽谤，将之作为一种私人性非节制的原则，至少部分地是出于对公共性节制的捍卫，以及对哲学作为公共德行与正义的捍卫。爱欲被公开惩戒和压制，但正像我们所看到的那样，这并不能转而说哲学再也不能私人性地被看成爱欲。更有甚者：如果正义的城邦有赖于哲学，而哲学从本质上说又具有爱欲，那么，即使对爱欲进行公开谴责，城邦在根本上也还是爱欲的。城邦是爱欲的一种形式，当我们想到公民之间的兄弟之爱

---

① 参《理想国》596d8，灵魂与镜子作比，整全可以通过旋转镜子反射天与地以将之包含其中而被模仿。关于正义城邦对哲学家所行的不义，参 519d8。

以及公民对自己所生长的土地的子女般的爱时，这一点更加清楚。[1]但是，城邦并不是爱欲的最高形式，它的起源以谎言来表达，尽管是高贵的谎言。[2]

让我概括一下：《会饮》和《理想国》的哲学肖像看起来非常不同，其戏剧结构中的细节则彰显了其差异。而其关节点是：傲慢，它将《会饮》中的哲学与爱欲和非正义联系了起来。我已经指出，《理想国》中的哲学肖像事实上既傲慢又有爱欲。我下面将通过仔细考察格劳孔这个角色，关注爱欲在《理想国》中所发挥的令人吃惊的作用。

正义的城邦被描述为试图压制身体和心灵的爱欲。[3] 我们清楚，根据弗洛伊德的观点，这种压制其实是爱欲的倒转。让我们看看柏拉图早期洞见的形成。在正义城邦，性交或繁殖服从于最细致的规则。《理想国》中细致讨论的一些法律和机制，将哲学教育作为很大的例外，关心了性关系、教养，以及两性特征及差异等问题。同样的，哲学或者心灵的爱欲，似乎被剥夺了性的特征并限制在极少数人范围内，这些人由于年龄的原因结束了其政治服务并克制了其性欲望，因而可以在私下追求哲学。城邦的爱欲特征，在苏格拉底对腐败方式的描述中得以充分表现。有时，统治者“躲避”了法律，控制了生育，“不适当地生育了一些孩子”。[4] 而法律的内核附着在完美的数之上，神圣物的产生是可以计算的。换言之，数学统治或压制了爱欲。柏拉图试图用几何的必然性限制格劳孔所谓的爱欲。但是爱欲的必然性获胜了，因为城邦像任何生成的事物一样必然会消亡。[5]

正义城邦是贵族制的；它首先恶化的是荣誉至上政治（timocracy）的形式。[6] 我现在想要说的是，恶化的痕迹已经在城邦建立的基础上显现了，爱欲伪装成了城邦的必要组成部分：意气（thymos/spiritedness）。这种恶化由格劳孔的对话表达出来。荣誉政治的首要

---

① 414d2.。

② 因此，黑格尔以及那些将国（=城邦）作为人（=爱欲）发展最高形式的思想者，必须使实践与理论统一。他们必须去除高贵的谎言，以一种普遍的启蒙，或以一种国家的法与理性真理相统一的情形取而代之。

③ 参施特劳斯（Leo Strauss），《城邦与人》，pp.111－12。

④ 《理想国》，546b2。

⑤ 546a2－3，b3。

⑥ 545b6。

特征是,心灵的"意气因素占主导","爱好争斗和荣誉"。[①] 阿德曼图斯说到荣誉政治中人,将格劳孔视为"好争辩者"的同类。[②] 苏格拉底同意这个观点,但是指出了格劳孔和荣誉政治家的区别。后者更顽固,更欠文雅(amousoteron)和教养,自己虽然不是修辞学家,但是喜欢音乐也喜欢听讲演;对奴隶残酷而不是轻蔑,对自由民则温和;对统治者服从,喜欢有职位和荣耀,由于其军事技能而非其政治优势而热心于支配人,同时是体操和狩猎的爱好者。[③] 苏格拉底的回答,就其对格劳孔的本性的揭示来说是含混的,我们这里无法考察所有的细微差别。比较而言,格劳孔和荣誉政治家的区别,从一定意义上说,是程度的差别而非类型的差别。他们都爱争辩(philonikia/love of contention),但是(明显地)格劳孔并不具有爱好荣誉的特征。爱好争辩就夸大了意气以及心灵中好战的方面。根据苏格拉底上述说法,格劳孔对争斗的喜好或者其意气,既没有表现为聆听也没有表现为斗争。那么,留下的还有什么?

如果荣誉政治家与格劳孔的区别在于他们喜欢听而不是说,那么,我们可以推测说格劳孔这个拙劣的听者爱好修辞性辩论吗?我们不应该忘记,在其后的日子里格劳孔参加了试图在雅典建立僭政的试验:他对争辩的喜好明显深化为对荣誉和职位的喜好。在《理想国》中,格劳孔是个潜在的荣誉政治家。他对修辞性辩论的喜好是其爱欲的表面形式,这导致他在对话开头默许了玻勒马霍斯及其同伴的强迫。格劳孔通过这种默许加入了玻勒马霍斯(争斗的发起者)的行列去强迫很显然想要回家的苏格拉底参加对话,发现正义的城邦。因而,格劳孔还将自己与玻勒马霍斯联系了起来,当苏格拉底问玻勒马霍斯及其同伴会不会接受劝说放了苏格拉底和格劳孔时,玻勒马霍斯说:"你怎么去劝说那些不听的人呢?"[④] 格劳孔是一个糟糕的听者,而在书中其后的数百

---

① 548c5－7。

② 548d8。

③ 548e1。对格劳孔的教化或教育,参398e1和510d4,格劳孔熟悉数学的原子论方法。

④ 327c12。

页处，苏格拉底以其常用的微妙的方式报复了一下。[①] 但是，我们不要让苏格拉底的精明挡住了我们的眼睛而看不到这样的事实：格劳孔作为一个听者的不足之处，正是苏格拉底对他说话的前提。那些不足，也为苏格拉底将要描述的城邦的性质给定了前提。人们经常假设，《理想国》中所描述的城邦是柏拉图对政治问题的严肃回答。从一定意义上说，这是对的，也就是说，政治问题无法解决。但是如果考虑所描述的那些细节的状况，我们要记住的是，这些细节是指导年轻的孩子并努力教育他们使之弥补不足的。而就苏格拉底对此所作的频繁警告来看，假设的问题均未充分证明。苏格拉底曾警告：对话讨论的不是最好的人和最好的城邦，但这个问题没有得到充分陈述，却甚至被看成了游戏或笑话。[②]

要表明格劳孔是《理想国》中苏格拉底最重要的对话者，而其重要性又与其爱欲的自然（nature）相联系，其实并不困难。[③] 作为对话最直接的原因，格劳孔是正义城邦的"前奠基者"，并代表了其爱欲的底色。作为一个潜在的荣誉政治的人，他标志了其最终的毁灭——如果荣誉政治能够建立起来的话。在正义城邦中，格劳孔与哲学的出现有重要的关联。苏格拉底首先描述了一个简单的、质朴无华的城邦。在那个城邦里，既没有哲学也不吃肉，他将之称为"真实的城邦"。[④] 但格劳孔反对这个城邦，说它只属于猪，因为没有肉或者美味。他要求苏格拉底

---

① 为格劳孔说句话，我们要提到450b6。在该处他说"对一个有头脑的人来说，听（苏格拉底）这样的话，其限度就是到死方休"。他年轻时候的意图是好的，但是后来却变坏了。格劳孔是阿尔西比亚德为突出代表的那个类型的一个不那么有趣的例证。关于格劳孔是一个不好的听者这一点，请参看435d6；在讨论灵魂的三种形式时，他满足于"抄近路"。

② 506e1，509c7，533a1，536c1，539b1，544a1。

③ 全面研究《理想国》，（除了其他人）当然需要考虑阿得曼图斯的本性。这里需要指出的是，阿得曼图斯是严峻的而不是有爱欲的。关于他的严峻，参378a7：他是讨论对诗进行审查这一部分的对话参与者。他很轻易地就同意诗人的故事是坏的，即使故事是真的，也要用漂亮的谎言取而代之。参《城邦与人》，第90－91，95，99－100页。

④ 《理想国》，372 e6，参369d11。当苏格拉底发现简朴的"猪的城邦"时，阿得曼图斯作为对话者并不是偶然的。这部分的分析，受惠于施特劳斯，这则注释以及下面两个注中所涉及的问题，他都在《城邦与人》中讨论《理想国》时有所论列。

扩大这个城邦，因而不但可以允许奢侈品也允许哲学进入。[①] 在吃肉和意气之间有几分联系，而意气如果被哲学控制的话可以保护城邦——但是它同样包含毁灭城邦的种子。[②] 虽然柏拉图既不是和平主义者也非素食主义者，但是他理解与习惯相关的真理要素。易言之，格劳孔的意气依然可以受哲学的控制，因而也就与哲学的爱欲相联系。所以，苏格拉底把格劳孔看成一个"爱欲之人"(anēr erōtikos)，而格劳孔也和许多与爱欲相关的段落联系了起来。[③] 最重要的是，他同意"为了逻各斯"而被视为是爱欲之人。[④] 提及哲学并不错，与"第三个浪头"相联系发生了某种互换，苏格拉底最矛盾的也是使城邦赖以存在的发明则是：哲学家必须是王。[⑤] 格劳孔在各个部分都清楚地涉及到了哲学的本质问题。[⑥] 还有，在对话明显将结束或者苏格拉底不愿继续的时候，他使对话在紧要关头继续下去。所以，他获得了"永远最具男子气"(或"勇敢")封号。[⑦]

我花了不少篇幅来讨论格劳孔的特性，因为这揭示了爱欲在《理想国》中的作用。出于多种原因，柏拉图在描绘城邦的过程中压制或转化

---

① 哲学有赖于闲暇，闲暇需要财富，而财富的副产品之一又是奢侈和道德败坏。这是在比雷埃夫斯(Piraeus)，在克法洛斯(Cephalus)家，进行对话的原因，因为他是一个富裕的盾牌制造商，是一个外乡人。用这种方式，哲学与战争的关系，哲学对习俗的超越，或哲学与城邦的紧张，都有所涉及。

② 关于格劳孔吃荤腥的事情，参看 372c2，468d6 及 e3，475c3，479b11。关于他的尚武特性，参 471c9，473e6 – 474b1，同时看参看 328a1ff。

③ 474d4，468b9 – 12，468c3。介绍哲学王的部分分散着许多涉及战争的词汇(与爱欲密切相关)，参 470b4ff。

④ 475a3 – 5。

⑤ 472a3，473c11。

⑥ 这个说法有一个明显的例外：487b – 506d，这部分中苏格拉底与阿得曼图斯讨论了哲学家与城邦之间的紧张；主要是指责哲学使人变得奇怪、堕落甚至对城邦无用。苏格拉底接着解释了为什么多数人憎恨哲学，哲学的灵魂又是怎样朽坏的。这部分的真正目的并不是要表述哲学家本来应该怎样，而是准备对非哲学家或多数人可能的驯服(496d1 – 5：哲学家被与处在禽兽中的人相比，当他真的要进入政治，将会被杀死)，就像苏格拉底"驯服"色拉叙马霍斯那样(498c9：如今他们是朋友，而不是像以前那样是敌人)。参看 502a1：如果多数人并不能信服，那么他们至少会感到羞愧，同意需要哲学王。因此，这部分的目的就是灌输或利用严厉。更能表达苏格拉底的严峻的例子，参 540e5：所有 10 岁以上的人都要被驱逐出城邦。

⑦ 357a2。在 414c8，格劳孔怂恿苏格拉底"说一个高贵的假话"；在 451b2 他为苏格拉底(违反雅典法律的)非自愿的自杀开释；在 506d2 他打断了前面说的苏格拉底与阿得曼图斯的对话，以逼迫苏格拉底继续讨论善好问题；参 368c4，在该处他坚持苏格拉底要考察正义与非正义。

了爱欲。首先,爱欲与私人的追求以及不克制相联系。当不克制涉及身体,其结果就是僭政或残暴的自然。而如果不克制成为灵魂的特征,那么,就会潜在地具有哲学性的结果。在任何一种情况下,爱欲和政治正义之间都会有冲突。僭主当然完全是非正义的人;而身体的爱欲也明显受到了谴责,贯串整个对话的任何一种努力都是为了从中抽离出来。但是,此一方向上的抽离并不可能仅仅导向灵魂的爱欲,因为,这一方向从本质上说是超政治的。另一方面,也不能直率地谴责灵魂的爱欲,因为这样就是谴责哲学,而正义的城邦有赖于哲学家来统治。所以,柏拉图同时走了两条路:通过强调哲学的非个人的方面,他伪装或者说隐藏了哲学的爱欲。这关联于或在很大程度上相似于数学。数学是一般的因而也是匿名的事业;从这个意义上说,它是公共的而不是私人的。尽管对柏拉图来说,(像理式一样)数字是异质而非同质的,但是事实仍然是,数学的方法完全是非个人性的,而在这个意义上它模仿了正义的原则,它分配给每个人应得的东西而不管任何"个人"的因素。正义的"盲目性"(blindness),它的公正无私,以及对普遍规则的诉求,都是对特殊性的抽象,对那些无法用一般公式表达的东西的抽象。当然,这过于简化了争议的原则,就其类似于数学或数学过程来说,具有两个基本的方面。亚里士多德的《尼可马科伦理学》对此多有论述。

正义既具有几何的也具有算术的成分。为了给每个人他们所应得的,不单单需要知道法律或抽象的权利,而且需要知道人性的各种形式的具体变化。这样,至少对柏拉图和亚里士多德来说,与数学的相似性就瓦解了,尽管概念上不是这样。因为,研究数学并不能教会我们关于人性的东西,而是将我们的注意力由人转向了神圣。被城邦压迫或驱逐的诗,与对人性的假设所作的各种哲学思考最为接近。对诗的驱逐,事实上与柏拉图反对在正义的城邦中多方面地发展人性相关联。当然,哲学必须取代诗,但是不管怎么说,哲学的数学特性得到强调,这就相当于在三个方面限制人的多样性。前两种类型中,每一个成员都与他们的类属相一致;而在第三种情形下,每个成员则与其公共行为相一致。[1] 为了高贵的单纯(noble simplicity),哲学家必须对其自己不正

[1] 哲学王是否与他们的私人知识具有同质性;也就是说,是否所有人都知道因而也思考同样的事情:真理或正确意见,对我来说还是一个未决的问题。与多样性相对,参 557c7-9:妇女和孩子都认为民主制具有美的特征。

义，而政治的正义就建立在高贵的单纯之上。

转而，对数学的强调就强调了正义城邦非个人的、一般性的、完全的特质；而在《会饮》中对爱欲（因而也就是对诗）的强调，则强调了私人的、个体的、每个心灵的不完整的特征。越接近完美的正义，城邦就越少人性，越多神性。但是，矛盾的是，这样做了，城邦的正义也就越来越少了，而并不仅仅由于哲学家被迫去统治。最大的可能是，哲学家并不智慧，而是热爱智慧，或者说，永远不完全。哲学王赋予的正义是不完全的正义。换言之，正义本身就是人和人的存在不完全的特征。正义"模仿"整全；它试图矫正或补充人的不完整性、人的缺陷的各种表现。出于同样的原因，人像需要哲学一样地需要正义：因为他们是人，而不是神。神是完美的，它不需要正义，但是却最大程度地向不完美的人分配正义。柏拉图用非人性、非个体、无意识的完美理式，取代了异教的人格化的神。而理式，被人们在某些方面用类似于数学的方法去研究，尽管源自一些重要思想路线，[①] 却不适用于正义概念。我们对理式了解越多，也就离死亡越近，也就是说，越没有人性而越具有神性。我们对理式了解越多，也就越来越退出正义和非正义的特定情境。

因为人不是神，所以，《理想国》中的正义或许是正义，却是不完美的正义。完美正义等于正义的不在场。这就意味着，柏拉图并不能完全而又持续地用数学的夸张或类似于数学特性的那些特性，隐藏哲学的爱欲。然而，当心灵的形式（eidos/form）被策略性地导向哲学时，就会服务于"政治化"的爱欲：就是我提到的意气（spiritedness）。这是柏拉图隐藏爱欲或以之服从于政治效用的第二种方式。苏格拉底通过与教养良好的看家狗的对比，介绍卫士心灵中意气的作用。[②] 通过将狗与哲学家作对比，他进一步指出了意气与爱欲的联系。[③] 教养良好的狗的"哲学"特性，使他对自己的朋友（以及对他了解的人）温和，而对他

① 确实，在《理想国》中数学遭到批判，但那是与哲学或辩证法有关的。我的观点是，《理想国》强调了数学作为哲学辩证法先导的重要性，而哲学辩证法相似于（当然不同于）数学方法。关于哲学和数学之间的关键联系，请看 526b1：它明摆着能使灵魂使用纯粹理性通向真理本身，参 526e1。除了辩证法之外，数学的研究对象也是真正存在。亦请参看 525a6，531d9。数学技艺仅仅是存在的"梦"（533b6）是因为它们不可能给出一个说法或逻各斯。用当代的概念来说，"数学逻辑"并不是逻各斯。也可以说，本文所关心的是，《理想国》是具有数学导向的"后期"对话的一个准备。

② 《理想国》，375a2ff，特别是 375b7。

③ 375e10。

所不了解的人则相反。[1] 在这种情况下，狗的知识与良好的教养相关；而对于卫士来说，良好的教养则得自城邦法律，而城邦法律则由像苏格拉底这样的哲学王建立。[2] 只有哲学才能使其调和或和谐。心灵的爱欲特征有三种形式：激情，意气和理性或者对智慧的爱。[3] 需要用温和的哲学爱欲规范意气性的爱欲，以阻止后者落人激情爱欲的支配。反之，哲学城邦没有意气的保护也不能生存。

关于此，在苏格拉底介绍哲学王的关键部分又一次作了强调。没有哲学王，正义的城邦就不可能。[4]在这一语境中，我们要关注的是格劳孔好斗或讲意气的性格。[5] 当苏格拉底提出他"最矛盾的提议"时，格劳孔警告他，这会使许多有力量的人袭击他的身体，但他同时肯定地告诉苏格拉底，他会尽最大努力保护他。[6] 当然，格劳孔所采取的支持方式是和平的：良好的愿望、鼓励，并很好地回答苏格拉底的问题。但是，对格劳孔的胆识和意气的危险性也绝不要错误理解。苏格拉底答应尝试着使反对者相信自己，"因为(格劳孔)应允了一个了不起的战斗同盟"。[7] 格劳孔是复杂而微妙的，但是可以公正地说，他的爱欲更像是士兵的而不是哲学家的。就整个对话来说，正像我已经指出的那样，在论辩的危险的转折点上，他既鼓励也保护了苏格拉底。而就在上面所引用的那一段后边，苏格拉底称格劳孔是一个喜欢男童(无论他们美还是丑)的具有爱欲的人。[8] 但我们已经看到，格劳孔只同意他是一个热爱逻各斯的人，因而他将自己与哲学联系了起来。至少在对话中，格劳孔变成了一个具有银质灵魂的卫士或男人，他的意气受理性规范也为理性服务。格劳孔的"驯服"与对看家狗的驯养相关，象征着理性在城邦中用童气隐藏爱欲。格劳孔的爱欲必须脱离男童，也脱离潜在的

---

① 375e1。

② 375c6－8。

③ 特别注意 580d10，该处通过定义欲望或爱讨论了灵魂的形式。

④ 473c11.

⑤ 例如，472a1－b2。

⑥ 473e6，474b1，很矛盾的是，这个提议在 472a3 提出。

⑦ 474b3－4。《理想国》中，哲学经常与战争相比，或者用武力的概念描述之，除了已经给出的参考，还可参看 534b8，对理解善好的理式的辩护，在那里是与战争比较而言的。亦可参 496d4，517a5：如果可能的话，非哲学家会杀了哲学家；另参西塞罗，Tusculan Disputations Ⅱ.1.iv.关于数学与战争的关系，参 525c1。

⑧ 474d4。

僭主形式而朝向城邦与正义。[①]

正义的城邦产生于哲学与不同人性需要的结合。为了获得正义，哲学必须在很大程度上使这些不同的东西同质化，通过数学的等同等与抽象来这样做。而进一步说，任何生成的东西都要遭受朽坏和死亡。为了保卫正义城邦免于朽坏，并尽可能延长其生命，哲学必须运用驯服或训练过的意气性的爱欲。训练过的意气是可以被公开接近和接收的爱欲形式。生成的，因而也是必朽的城邦的本质，被意气性的爱国主义所掩盖。高贵的谎言对城邦的生成进行了解释，使之更神圣而不是更加人性，并尽可能地接近不朽。[②] 同时，它将正义城邦中的土著公民与其他属人的或不完美的，因而也是属于非正义城邦的公民分离开来，将后者视为敌人。[③] 尽管哲学是温和的，但是，正义的城邦却必须是好斗的或意气的。当公民对法律驯服，其温和是针对城邦之内而言的，而具有敌意的意气则指向外部，超越了城邦范围。但是，内与外的联系，并没有简单将正义的城邦与其他城邦联系在一起。我们必须认识到这样的事实：正义城邦本身也有内和外的因素：有表面和深层。在深层是哲学，而在表面则是德行或爱国主义。[④] 我们在一定程度上已经看到，表层是意气性的爱欲。我们现在可以关注第二个问题：深处是温和的爱欲。也就是说，《理想国》中的哲学保持了其爱欲的性质；这与《会饮》的教诲并不矛盾而只有侧重点的不同。[⑤]

我们以格劳孔的个性为线索，显示了《理想国》的轮廓。《理想国》正是爱利亚陌生人所谓的"高贵的编织艺术"的例证。哲学的爱欲，士兵的意气是柏拉图挂毯的经线与纬线。正像在挂毯中一样，《理想国》

---

① 卷二中表明，格劳孔需要被驯服或引导到正义。他不完全满意于色拉叙马霍斯的反驳，坚持认为苏格拉底是在为正义自身辩护，尽管那会有全然不好的结果。换句话说，他并不相信正义会有好结果，也不知道那是不是可欲的。

② 497c1：只有正义的城邦是神圣的；所有其他的在自然和事务上均是属人的。

③ 同样要考虑 470b4，苏格拉底将"内部的，自己人的"与"国外的，敌对的"作了区分。参看 398a6 - 7，苏格拉底将优秀诗人送到别的城邦去，他并不关心他们的堕落。

④ 根据苏格拉底，哲学使灵魂温顺：410e1。哲学的温顺与正义不同，后者会因意气而惩罚非正义。在 518d9，苏格拉底说，只有智慧是灵魂的美德。其他的被"称为"各种德行。参 619b7。参 500d7，意气（sōphrosyne）和正义（dikaiosynē）被等同于"公民德行"的形式。哲学家变得有秩序和有神性并不是服从正义，而是与神圣秩序联系了起来。504b4 说，哲学家将政治参与作为"必须"，而不是"美的"或"高贵的"。

⑤ 其他人也提到此，比如 L. Robin，《柏拉图爱的学说》（La Théorie platonicienne de l'amour）（Paris: PUF, 1964），p.182.

整体的意义与其部分的意义并不一样。当我们看到整个总体设计的复杂性,那么,全书的中间部分描述哲学时渗透了爱欲性的语言也就不足为怪了。挂毯的中心也就是论证的高峰;而在中间闪耀的线索则从其中获得最深的意义。在中心的中心,我们发现了《会饮》的教诲。王者或者王子由于神圣的启示——如果有的话,会变成哲学家。而爱好智慧的人,也就是真正具有爱欲的人,在知道理式(通过与之最接近的那部分心灵知道它)之前,永远不可能摆脱与生俱来的灵魂痛苦,不可能发现整全或得到满足。①

用格劳孔的话来说,"爱欲的必然",② 似乎是在接近哲学中产生的,并改变了例证的性质和对话的语言。在其后进行的对哲学的介绍中,关心的是交配和生殖的规则。这种爱欲的规则对城邦的和谐统一来说是必须的③,它预见了善好的和谐统一。关于城邦和谐统一的言说,通过爱欲的必须,被关于哲学以及关于和谐统一善好的言说所代替。同样的,格劳孔对男童的爱也被对逻各斯的爱所取代,那是《会饮》的提升。苏格拉底用对男童、酒以及荣誉(这又是《会饮》的主题)④ 的爱,导出了对智慧的爱。而在《会饮》中,爱"美本身"正是从对事物的爱向对理式的爱转变的极点。⑤ 这里也有一些微妙的方面暗示了《会饮》和《理想国》各有侧重:在《会饮》中,苏格拉底将自己的智慧与梦相比,而在《理想国》中爱身体者的生活被称为梦。⑥

爱欲语言的丰富性(对此,我仅仅有所暗示),在卷七、卷八对善好的讨论中达到顶点。这种讨论的一个突出特点是,其关于生成的中心意象是:性生殖。苏格拉底并没有谈及善好本身,而是通过太阳的童象来说话。这一意象混合了清醒的理智和暧昧的爱欲:这是柏拉图哲学概念的最完美意象。太阳产生了可见的事物,而用苏格拉底的比喻来说,其自身也是善好本身的后代或孩子。⑦ 这个比喻,和苏格拉底一再

---

① 《理想国》,499b7-c2;参 493a1,苏格拉底说在现有的或非正义的城邦要保护任何人需要"神力保佑"(theou moira)。关于理式与灵魂的关联,参 490a8-b7。

② 458d5。

③ 462ff。

④ 475b4。

⑤ 476b4,c4。

⑥ 《会饮》175e1;《理想国》476c4。

⑦ 《理想国》506e1ff,特别是 508b12。"善好在可见世界中所产生的儿子"这个意象与苏格拉底受格劳孔限制不能说出善好有关,参 509c1。

坚持对善好的讨论是假设的、不完整的相关。他说自己的语言是预言性的、神圣的，因此也就表明了它与《会饮》中神圣疯狂的联系。[①]

通过将关于善好的诗性讨论，表现为向理式的类数学的上升的顶点，柏拉图提醒我们，善好是变化多端的、但具补充性的言说方式或模式的统一。善好是光，在其下我们知道我们说了什么。作为发光的逻各斯，它不能与道德德行等同，因而也不能借助政治正义来加以理解，后者苏格拉底称之为"大众德行"。大众正义涉及到城邦的和谐统一；而哲学正义则涉及逻各斯的和谐统一。苏格拉底说，智慧本身，或者对理式的沉思，是灵魂的德行。[②] 政治正义因而与身体相关，与梦一样的生活相关。用《理想国》的话来说，只有那些完全醒着的人，才能看到政治正义是好的。

在《理想国》中，数学与朝向善好的辩证上升最为接近——虽然作为一个单独的学科，它与辩证法相比是有缺陷的。数学与善好的联系，表现在柏拉图关于善好的一个非常生动的演讲中。使所有听众（其中显然包括亚里士多德、斯珀西波斯、色诺芬）感到吃惊的是，在那个演讲中，他单独处理了数学与和谐统一的善好的问题。[③]我已经给出了一些理由，认为将善好与哲学的数学方面联系起来是合适的。但我也尝试公平地将善好与哲学的诗的方面联系起来。正像光是使眼睛和物体联系起来并使人看得见的"第三者"，[④] 善好也是将哲学的两个方面统一起来的联系物（bond/syndesmos）。在《会饮》中，坦白地处置了诗的侧面；而这种坦白也带来了困难，必须在《理想国》中迂回地加以处置。我们也可以说到哲学的公共与私人侧面。私人侧面与诗的特殊性、与不克制或神圣疯狂的傲慢相联系。公共侧面则与数学的普遍性与正义的克制相联系。如果可以公平地说，《会饮》是关于疯狂的，而《理想国》是

---

① 苏格拉底关于善好的话的预言（或神圣）特征，请参 505e1 - 506a5 和 523a8。关于其不完整性或推测性，参 506de1，509c7 - 10，517b6。在 507a4 - 5，苏格拉底说他要给出善好的代币（token）而非善好本身，并且警告格劳孔他所收到的代币并不是骗人的。没有对善好的认识或预见，格劳孔不可能按这个警告去行动。参 518c5，在某种程度上说，知识的能力在每个灵魂中。这当然与回忆说相关。

② 《理想国》504d4。

③ H. Cherniss，《早期学术之谜》（The Riddle of Early Academy）（Berkeley：University of California Press，1945），p1. Cherniss 在注释中说，"'善好的统一体'（the unity of goodness / agathon estin hen）并不意味着'善好就是一'（the Good is one），尽管或许原来有这个意思。"

④ 507 d11。

关于清醒的，那么，我想要对柏拉图的精微之处进行合适评论，需要补充的是：对善好的讨论是在清醒的语境中出现的，而用的却是疯狂的语言。

根据《旧约全书》，当神创造光的时候，他说那是好的。尽管只是创世者的观点，这些话却与柏拉图的思想很接近。每个特定的词："好"，当我们仔细思考它们的时候，就使我们朝向上面的可知的善好。可知的特殊，显示了其对普遍的分有。善好本身，像数学的真理一样是公共的、普遍的和非个人的。但是，人以之思考善好的行为则是特殊的或私人的。这种区别，又与《理想国》和《会饮》的区别类似。但是，当我们想到试图阐明善好图景的愿望是具有爱欲的，我们就克服了这种差异。这种阐明的模式之一就是数学。对柏拉图来说，数学语言自身并不完全。为了使之完全，我们必须运用非数学的或哲学的语言。就是说，哲学并不简单的就是数学和诗的相加，而是二者的完全。

任何人的行为都超越行为本身而指向一个表达此行为的言说。而任何人的言说，在表达中也非常成功或不那么成功地指向善好，这取决于其表达的流利(fluency)程度。"流利"因而是柏拉图所谓爱欲的另一个名字。任何阶层的有责任的人，都会对爱欲不信任。在我们的时代和我们的国家，那些言说哲学理性和明晰性的人，在这一点上表现特别明显。柏拉图通过《理想国》的结构指出，不信任并不是全然不合理的。同时，通过《会饮》，他表明不信任又不是完全合理的。明晰是火的结果，而有些人害怕火焰也并不奇怪。但是，非爱欲性的清晰产生了表面性的清楚，这就像过分坚持正义，是对人不正义一样。任何年龄(特别是我们这样年龄)的任何人都需要自己决定，正义(或奴役)是否使光的七彩，变成了自以为是的"制服灰(uniform grey)"。

七　思想与触觉

——亚里士多德的《论灵魂》

哲学史上，解释思想的自然却不指出思维与感觉过程的根本类似，要找到这样的成果很困难。在“形而上学论者”、“唯心主义者”、“神秘论者”和“唯物主义者”(或“实证主义者”)那里，都是如此。[①] 甚至如果这样的类似并未言明(只是转而用纯粹的理性概念去修正之)，似乎也可以从所研究的哲学家使用的术语、概念中推论出来。“思维思考自身(thought thinks itself)”而并不求助于得自感觉的类比、术语或概念的，似乎只能限于神或理智(nous)[②](哲学家的神)。人类任何试图超越身体的努力(无论部分或整体)都从一定程度上以其物质起点为条件。这种条件性表现为：哲学或日常语言中所使用的指称思想过程的词汇和短语，大都取自视觉、听觉和触觉。我们可以举两个极端例子：(1)信仰的人(the man of faith)看到(see)神宣言或启示；或者直接从先知的声音中听(hear)到神的话。(2)逻辑的人(the man of logic)相信程序，而这个名称则来自言(legein)：言语作为逻辑的工具，从词源上来说与“收集(collecting)”或“集中(gathering together)”相关，其最明显的意义由触觉(touch)决定。比如，康德在其《纯粹理性批判》中，“集中”了殊相使之通过直观(Anschaung)而被接受，并通过直观与超验想象间的相互作用而将之综合为整体(以及整体间的联系)。康德的“集中”说得更明白些就是“做”(made)，似乎是对原本能见到和感触到的、可解释的活动的混合或综合。范畴必须“包含”其图式，必须“触”到殊相，以便包含

---

① 不管“形而上学”是指“物理事实之后的时期”还是“物理事实之上的事情”(换言之，不论其起源是希腊的还是基督教的)，其主要内容都只有参照物理的或可感觉的东西才能认识。

② 或音译为“努斯”，希腊文中指理智一般或在某些方面的理智，见《西方哲学汉英对照辞典》，北京：人民出版社，2001年，第691页。——译注

之，这就正像殊相要由空间和时间的形式来感触或包含之。另一方面，因为殊相是被感觉的形式所把握的，超验自我必须"看到"殊相，也必须"看到"范畴对殊相的包含或综合，"看到"在判断行为中范畴之间的关系。

无论如何解释康德，探询是否可以普遍地以视觉、听觉、触觉三种感觉之一为主导，区分对思想的哲学分析，会是有成效的。随之，还要决定选择一种感觉而不是其他作为表达思想的最重要因素，所具有的普遍结果。根据这个标准，粗看起来，希腊哲学家可以分为两个阵营：其一，是实证论者，唯物主义者和科学主义者，对他们来说，触觉优先；其二，是"形而上学论者"（这个概念用于古希腊哲学时，需要加引号），对他们而言，视觉最重要。当然，对这一基本区分如果不作进一步限定而一直使用它，很快也会在每个具体例子中失效。比如，几何学不是直接认真把握（theōria）的模式，因而可以作为视觉的例证吗？如果说原子论者将思想解释为物质（原则上说是可触摸的）过程，那么他们不也同样通过外观或形式（原则上说是视觉特征）来区分原子吗？只要我们不是试图确定哪一种感觉单独被用来作为阐明思想的例证，而是确定哪种感觉（明显或隐含地）占主导，那么，我们的工作就有意义。进一步说，这种主导性的表达在每则单个例子中必须是复杂而具体的，很难仅仅通过表面地收集每个哲学家的术语来下结论。一个很明显的困难是，哲学家会在不同情况下使用不同的概念，有时来自一种感觉，有时又来自另一种感觉。至少，说哲学家用得最频繁的感觉就是在其哲学中发挥最基本作用的感觉，这说法是草率的。我们在每个例证中都必须全面分析作者关于思想的总的学说，以便发现我们所寻找的东西：他运用哪一种感觉作为其思想结构和功能的范式，以及这种趋向对形成真实结构的一般概念所产生的较明显结果。

在下面对亚里士多德的评述中，我们并不做（或试图做）这么复杂的分析。我想表达的不过是：《论灵魂》包含的亚里士多德对思想过程（区别于思维的对象和结果，或者区别于控制这一过程的逻辑规则）的完整陈述，主要建立在思想与触觉的类比上。与《形而上学》第一行给人们的印象相反，亚里士多德反对柏拉图将思想解释为视觉的一种类型。这与亚里士多德的 ta onta——即"存在"或被思考的事情——的概念不可分，它也突出了亚里士多德对柏拉图理式（eidē）论的批判性修正。通过将事情的理式（eidos 或 idea）与单个的、有限的形式同一起

来，亚里士多德使思想中的智力可以把握存在或事物的本质，并因此使智慧或确信（certidude）实现（而不是在追寻中）。他自己并没有清晰地、不含糊地采取这一步骤，但是，他建立了基础。[①] 我希望呈示亚里士多德是如何展开他对思想的陈述的，尽管这一陈述反对了在柏拉图对话中由苏格拉底表达的论点，即灵魂（灵魂的理智侧面）并不能把握自身，但是却实际上支持了苏格拉底的论点。我们可以间接认为，如果亚里士多德反对柏拉图所给定的视觉的重要性不充分，继而他自己对思想与触觉的类比不充分，那么，他对柏拉图理式论的反对也就不充分。[②] 下面的评述都将部分地坚持这种观点。这不是要试图穷尽《论灵魂》的丰富性，更不要说公平地评价亚里士多德关于思想的所有理论了。

哲学的基本问题之一是：人是看到或触到了那是其所是的真实，还是在感知的过程中制作（make）了他所看到、触到或明确形成的对象。但是，除非我们看到（触到）被看（触）到的事物和制作的事物的关系，以及看（触）到和制作的事物，我们就既不能清楚看到也不能很好地制作世界上的事物或存在（beings/ ta onta），以及作为事物秩序的世界本身。甚至即使看和触在本质上就是一种制作，在我们制作或做（do/prattein）之前，也有一种必须看或直接认知把握（theorein）的感觉。为了决定这种认知最终是不是触到，我们甚至必须首先“看”。而那必须看、从中问题可以得到阐明（如果不是得到回答）的东西就是灵魂（psychē）。事物和世界在灵魂照亮的各个方面浮现，因为，“灵魂是所有存在着的事物”。[③]一定程度上，灵魂就是事情所是的那样；就必须按照其所是那样被看、被想：必须像灵魂把握事物之所是那样直接把握之。只有当灵魂能把握住自身，我们才能把握灵魂。而灵魂也只有自身作为可见（或可触摸）的存在体（entity）[④]也才能把握自身。存在体之所以是可见（或可触）的，是因为它有可描绘的、可以区别于其他存在体的边缘。亚里士多德并没有解释（例如像康德那样解释），存在体是

① 参看《形而上学》982b8，983a10，1028b3。

② 参看《形而上学》1034a33ff，1034b11ff，1049b4ff，1050a15。

③ 《论灵魂》，431b21，关于《论灵魂》的中译，请参看苗力田主编，《亚里士多德全集》第三卷，第1－94页，北京：中国人民大学出版社，1992年。——译注

④ entity一词翻译为“存在体”，采用《西方哲学英汉对照辞典》（北京：人民出版社，2001年）的译法，与ousia同义，所以也可以译为“实体”，见第307页。——译注

如何统一或从连续多样性转为统一性的。像柏拉图从理式开始一样，亚里士多德从存在体开始，其统一性已然被描述或定义，此即他所谓的形式(form/edios)。[①] 形式通过从质料的潜能中带出或把握实存的事物而呈现之，而事物的现实(actuality)就是其逻各斯，也就是其表现或解释：[②]潜在的存在，其现实性就是其逻各斯。为把握事物的形式而将事物从潜能带向(或安排到)现实，与灵魂通过感觉(sensation/aisthēsis)和思维(noēsis)两种功能把握事物的方式直接相似：

> 如果思维类似于感觉，那么它一定或者是某种承受思维对象作用的过程，或者是承受其他这一类事物作用的某种过程。虽然它不能感觉，但能接受对象的形式，并潜在地和对象同一，但不是与对象自身同一，心灵和思维对象的关系与感觉能力与感觉对象的关系一样。[③]

思想的逻各斯产生于对存在体的形式(edios)之努斯(nous)的把握，这就像事物的感觉在物质烙印中把握形式，像图章印在蜡上。[④] 感觉在一定程度上和被感觉的东西同一。在感觉中，对象被同化为可感知的灵魂，并在质上与之同一。[⑤] 因此，思维的灵魂在思维中与它所思维的东西同一：正在现实地思维的心灵与其所思维的对象是同一的。[⑥]

上述同一，假定了对思维对象的接近以及灵魂的感知(感性)与思维模式，这就等于说，在日常经验中，事物是我们的视觉和触觉可以接近的。亚里士多德的假设正是如此。朴素的感觉和心灵不会错；错误总是综合的范畴。[⑦] 感性的和理性的灵魂，就是这样形成了对世上事物的直接把握。也就是说，把握为由形式所描绘的对象，直接把握其根本的统一性，其“要素”，事物的真实。[⑧] 因此，亚里士多德在中间的重

---

① 《形而上学》，1037b11，1037b25，1038b10ff，，1039a15ff，1040b16ff，1041a14，1041b9ff，1045a14ff，1052aff。

② 《论灵魂》，415b14。

③ 《论灵魂》，429a15。中译见《亚里士多德全集》第三卷，第75页。——译注

④ 《论灵魂》，424a17。

⑤ 《论灵魂》，424a1ff，418a3。

⑥ 《论灵魂》，431b17；430a17，431b26ff，等等。

⑦ 《论灵魂》，418a15，418a24，430a26，430b1，430b28。

⑧ 《论灵魂》，430b28。

要部分就比较了"思想"(mind)(即理性灵魂)与手:"灵魂就像一只手,因为手是一种使用工具的工具。"[1] 通过考察思维与感觉的类似,亚里士多德用触觉做类比来定义思维,而触觉是最基本的感觉,它界定了生命本身。[2] 是触觉的性质决定了人具有好的还是坏的精神自然。[3] 所有感觉中,是触觉在直接接触中得到感知。[4] 这样,不管《形而上学》开头怎么说,我们都可以认为是触觉而不是视觉,是最具理性的感觉,因为触觉在先,也比视觉与对象有更普遍、更密切的联系。[5] "看"不过是"触"的一种。我们把握事物的形式,并知道它们:触觉是形式的分化,对了解是必须的。知道就是触知(Knowing is touching)。

正像肉体的手只能触到具体的个体(广延上的形式边界),精神的"手"也同样如此。在讨论感觉和认识时,亚里士多德说:"现实的感觉是个别的,而知识则是一般的。"[6] 一定程度上,普遍性在灵魂之中,也就是说,通过单个的存在体被把握,而存在体又是形式的现实对潜能的把握。我们注意到,亚里士多德在谈论思维时,提出了三种尽管相似但却并不相同的、也未作解释的"把握"。问题的关键是,亚里士多德关于思维的说法是与他的存在概念本身、与事物是其所是的方式不可分割的。事物是可触知的,也就是说,通过感性-理性的感触(这种感触被假设为触觉,也就是字面意义和比喻意义的"确认")被区别开来。通过触觉,灵魂通过与事物同一而确认事物。确认一般的"触觉"来自与个别同一的"触觉"。那也就是说,存在是个别的:"显然没有任何事物能够脱离感性的广延而分离存在"。[7] 是其所是者,原本是实体,[8] 也就是说,具有广延的、可感知的对象。[9] 因此,没有感觉,思维是不可能的,思维的东西(原本)就是被感知的东西:"思想对象,所谓的抽象对

① 《论灵魂》,432a1。

② 《论灵魂》,435b16:这是生命的显著特征,因为我们已经证明,没有触觉,动物就无法生存。

③ 《论灵魂》,421a20ff。

④ 《论灵魂》,435a17:触觉是在与对象直接接触时发生的。

⑤ 《形而上学》,980a21-27;1072b20ff。

⑥ 《论灵魂》,417b22。

⑦ 《论灵魂》,432a3。

⑧ 《论灵魂》,415b12;410a11。

⑨ 《形而上学》,985b25。

象，感性事物的状态和属性，均存在于感性对象的形式之中"。[①] 严格说，不仅思维依靠感觉，而且实际的思维中，人们依靠感觉还必须伴以影象(image)："离开了感觉我们既不能学习也不可能理解任何事物，甚至在我们沉思时，我们也一定是在沉思着某种影象"[②] 换一个稍稍不同的说法：灵魂从来不可能离开影象思维，影象好像就是感觉。[③]

那么，如果灵魂是直接把握自身的，它本来就应该是可以想象的(imaginable)，就是说，本应该有形式，因而也可以感知。它也应该是物质性的：一个存在体(entity/ousia)。如此，它就必须是现实的，一个具有逻各斯的"隐德来希(entelecheia)"，[④]表达了存在。但是，亚里士多德自己表述说，尽管他确认心灵自身就是思维对象，就像其他对象一样，[⑤] 但这一切却不可能。不可能把握灵魂(即其关键的理性方式)，源于不能触知其形式。灵魂不能与形式同一，不是由于它自身已经是形式，而是由于(除了在模糊的或比喻的意义上)它没有形式。而灵魂不清晰的特征或许可以详述如下。假设灵魂是有形式的形式，这形式事实上就依靠灵魂的力量同一于(或成为)每个形式；但是亚里士多德的说法并不允许我们作这样的假设。而更根本的问题是，根据亚里士多德的说法，除了是其所是，灵魂就不是其自身。[⑥] 再来对比一下思想与手的类似。把握对象的手，是握住(hold)，而不能变成(become)对象。手"感知"到所把握的事物的形式，恰恰是因为保持了它的形式的完好无缺，也就是保持独立于所"把握"的有限的形式而存在。东西拿在手上，这可以得到确认，因为手和东西并不是同一的。如果同一，那么所有被把握或被触到的东西，就会变成手的一部分。或反过来说，手变成了其他东西，比如，苹果，石头，硬币。手在这种情况下，就不再是手：真正的手，是其所非是。进一步说，手与拿在手上的事物的关系，就与将图章印在蜡上不同。图章有形地印在蜡上，并产生了一个新形式：

---

① 《论灵魂》，432a3ff。

② 《论灵魂》，432a5。

③ 《论灵魂》，431a14ff，431b2。

④ 一般翻译为"实现"，源自希腊文，enteles(目的)+echein(有……其中)，字面意思为"有一个目的在自身内"，参看《西方哲学英汉对照辞典》，第305－306页。——译注

⑤ 《论灵魂》，430a2ff。

⑥ 请与黑格尔的观点对比，人的存在模式乃"不是所是"，而变成"所不是"。但是人("灵魂")是作为其形式的生成的总和，而生成构成了精神(Geist)的现实性，参见《精神现象学》(Hamburg: Felix Meiner Verlag，1952)，第32页。

我们看到蜡具有了图章的形式。但手的例子中却不是这样：手并没变成所拿东西的形式；它不过随着所拿东西的形式轮廓而已（就像眼睛随着所看到东西的轮廓那样），它在所拿东西的形式（因而也甚至仅仅在有限的广延中）中保持了自身：通过“保持自身”，它保护自身独立于所拿东西的形式。

在思维中，“把握”或“触到”的形式不可能是统一的。亚里士多德说：“（灵魂的感觉能力和认识能力）必然或者与对象自身同一，或者是与它们的形式同一”。[①] 但是，如果思维中的石头的形式以类似于手拿住石头的方式被拿住，那么，形式就不可能同时在石头中。精神上的把握是排除形式的：石头的化身并不在思想中。因而，精神上的把握就是从石头抽象出了形式，使石头离开了其自身形式，（假定）由思想来“把握”，像拿在手上一样。然而，如果石头的形式和质料分离了，那么，石头就毁坏了：了解的行为就是破坏的行为了。这就乱了。只要说一个结果（也许没有必要），如果了解就是毁坏，那么同一件事情就不可能再次被了解，也不可能一次性地被多个人了解。很清楚，这种选择是不值得追求的。如果思想中的形式仅仅模仿（“照相”）石头的形式，那么，亚里士多德一直所说的思想和事物在实际了解中形式上互相同一，就是错的或没有意义的。如果二者是同一的，那么石头就是思想中的石头；如果二者并不同一，那么思想就有其自身的形式（就像手有自身的形式一样）。这形式在“把握”它所了解的东西时，是一直“把握”住的。分开的、持续的形式是被分开了解的，至少（如果并不直接对自身）对其他寻求理解的思想是如此。但这不过是承认思维并不能思考或把握自身，因为它已经是其自身。亚里士多德的说法结果就非常不清楚。因为，亚里士多德已经实际上否定了思维自身具有分离的、持续的形式。具有形式的，是实存；然而，那不是思想，而是个人实际上固执的存在体。思想并不是人，它不是某个身体（the body），也不是一般意义上的身体（a body）。它通过我另外的单个的形式从潜能转向现实。由于它通过另外的形式被实现，它自身实际上并不是形式。从一定程度上说，它通过（并不与之同一的）工具性的身体从“无”（nothing）而来，并变得不是其自身。除了是其所不是，什么也不是。

---

① 《论灵魂》，431b26。

那是什么呢？是对象，是存在。[1] 思想（还有灵魂）应该通过存在来把握：必须从看到的事物中抽象出来。直接看到自身，就要完全不是自身。那是什么呢？那就是不同于所是者。看到自身，就是要在自身中，那就要是一个对象，一个本来意义上的存在体。故而，灵魂与对象的多样性相连；与多样性相连也与统一性相连。它自我转化的无限力量[2] 取决于他者，正如转化（transformation）自身的力量取决于统一性（就这个词的某些意义而言）。自我与他者，一与多，统一性与连续性：这些都是灵魂的自我转化。这样，就不简单地是灵魂不思考自身（真正的自身），而是它不知道怎样去思考，结果也就是，不知道是否思考了自身。因为，变成存在体或确定形式来思考的灵魂，怎么恰好可能知道去思考纯粹的或非确定性的形式呢？如果灵魂确实是自身的形式不确定，那它就不能思考自身，因为这样做，就是要确定不可确定者。

我的结论是，(1)亚里士多德并没有能建立思想和触觉的类似；(2)他对理性灵魂的讨论，得出了柏拉图的结论：灵魂不能直接看到自身。不确定事物的不确定性导致了这样一个问题：如果灵魂存在，我们怎样将之设想为一个有限的、单独的存在体呢？灵魂可以在对其他灵魂的认识中，看到其自身有限的存在吗？在什么意义上它恰好可以对其他灵魂有间接认识？正像我们看到的，在不确定的意义上。进一步说，灵魂并不可能从其“成为”存在的过程中，从确定步骤的无限后果推导出其有限性（它的形式或边界）。灵魂也不能通过设想自己的死亡或不存在来界定自身，因为它不可能变成非其所是的形式，变成无形式。[3] 在哲学的范围内，只有一种可能性；灵魂从其他灵魂的存在中获得间接的证据以推导出其有限性（或形式）。有限灵魂的多样性，组成了社会或城邦，一系列间接的（灵魂的）踪迹具有共同的结构，映照了灵魂的结构。正像在城邦中公民是多种多样的，因此，城邦也多种多样。公民（城邦）的多样性，是公开的，可见的，是看不见的灵魂的再现。人是政治动物（zōon logon exon），因为它是政治动物。城邦的结构影响了公民

---

① 《形而上学》，1032a32。

② 《论灵魂》，429a18。

③ 亚里士多德在这里避免从海德格尔意义上的“无”中追溯灵魂的来源，至少潜能必须是现实固有的。灵魂的定义只能来自对灵魂在其中浮现的现实的考察。无论怎样，就灵魂没有自身的形式而言，对亚里士多德来说，“是什么”和“无”是一个并不清楚的混合物。参看柏拉图《智者》，240e1ff。

的功能和权力，反之亦然。城邦是扩大了的灵魂。所以，苏格拉底对政治体验的哲学意义所做的思考是：我们希望看到灵魂，因为在其中我们看到了可见性。但是，我们的视力并不足以看到灵魂自身，我们无法确定不确定者。[①]因此，我们转向城邦，在其中灵魂变得可见。城邦清晰的结构，既区分又整合经验的可能模式的结构，是灵魂的镜中影象。因此，触知灵魂的企图转化为看到它的意图。

① 参看色诺芬的《回忆苏格拉底》(Memorabilia)，X3ff。此书有中文译本，吴永泉译，北京：商务印书馆，1997年，具体见该书第三卷第十章，特别是第3-5节，第120-121页。在那里，苏格拉底对画家帕拉西阿斯提出了“你们是不是也描绘心灵的性格”的问题。——译注

八　海德格尔的柏拉图解

由于本文讨论了海德格尔和柏拉图思想的一些基本方面，所以我必须一开头就言明我意图的局限。因为，如果不能把握两者作品的整体，那么，对海德格尔柏拉图解的研究也就不充分。对海德格尔和柏拉图来说，哲学的“工作(work)”就是去思(think)整体；所以，“把握(master)”哲学家自己的工作就是去思那个整体本身，而不仅仅是出现在他人工作中的那部分。而哲学思想的奇异之处又在于，尽管从一定意义上那是整体的一部分，但也正是那部分反映或显示了整体之作为整体(the whole as a whole)。[①] 由于哲学思想的这种概括性，通过考察一些部分，可以看到整体的影象。我充其量只能希望，本文就是这样的影象；如果读者认为这是“神话(mythos)”而非“逻各斯(logos)”，那我就满意了。这是一种探询(inquiry/historia)，当它“注视”(looks for/zētein)时它在“寻求”(look at/theōrein)。

在这个晦暗不明的领域，赫拉克里特下面这段话是我的向导：“如果没有希望，也就不会发现不希望的，即不被发现和不能接近的。”[②]我带着代表感伤情绪(pathos)的“希望”，使灵魂向那以别的方式无法看到的存在之光敞开。希望的情绪，在希腊语中常常被称为“惊奇”(wonder/thauma)；柏拉图和亚里士多德都告诉我们，那是哲学的起源。柏拉图的洞喻可以这样解释：苏格拉底在要求格劳孔假设其中一个洞中人“被解除禁锢，被迫突然(instantly/eksaiphnēs)站了起来，转头环视，走动，抬头看望火光”时，[③]暗暗涉及了惊奇。“转化(periagōgē/conversion)”原来并不意味着“教化”(paideia/education)，是惊奇的突然启

---

① 《理想国》，537c7；《什么是哲学?》(Was ist das——die Philosophie?)(Pfullingen: G. Neske Verlag, 1956)，pp21ff。

② Diels, Fr.18.

③ 《理想国》，515c6ff.

悟使"教化"发生了。[1] 正是这种转化的突然性，拖着被解除禁锢的人往上，朝向太阳。惊奇通过神圣的火花，通过 theia moira，通过 mania，或神的赐予——即柏拉图在其他地方所说的瞬间幻影的视界，打开了人的眼睛，使之朝向善好的光之所在。[2]

洞喻在海德格尔的柏拉图解释中至关重要。我这里提及此，并在文章末尾再回到这个问题，为的是指出海德格尔的柏拉图解是非常严重的误解——尽管许多方面对读解柏拉图不无帮助。不过，我这样做，需要正确对待海德格尔和柏拉图的意图。所以，我采取的步骤与古典学者和哲学史家有所不同。在我看来，他们的步骤从根本上说是不充分的。这不仅因为所有这些都是对传统解释学的循环引用，而且也特别因为现代科学和精神史学者所描绘的柏拉图肖像使我们无法看到柏拉图和海德格尔的类似之处。尽管很明显海德格尔接近柏拉图的方法是个"异数(oddity)"，但是，他还是受到了传统柏拉图形象的影响。至少他没有意识到他与柏拉图的区别或许可以从通常的角度来看。让我再对洞喻说几句，作为本文所作对比的一个简短导言。

洞中人因惊奇的瞬间力量面获"解放"，使人想起了海德格尔所谓的"泰然任之"(Gelassenheit)。惊奇使人自由，使各种存在者(beings)是其所是，在意见(doksa)的世界中独立于主观的想法(Vorstellungen)。在柏拉图那里，阳光与火光的区别，类似于海德格尔关于存在(Sein)和存在者(Seienden)的区别。海德格尔的存在的敞明(lighting - process of Being/Lichtung des Seins)，在柏拉图那里，就是善好的光，而太阳光下的事物则是理式，理智(nôesis)或者"瞬间视界"(instantaneous vision)可以接近之。洞穴代表了"意见"(doksa/seeming in the sense of opinion)，闪烁的火光的影子，也即火光所投射的影象的影子，是变动不定的、暂时的或对推理(dianoia)的推论性思考。我们要记住，这些傀儡的阴影，假定是由人制作或操纵的，但这个操纵者自己的影象，苏格拉底则为了其表述的平衡很奇怪地忽略了。我以为，傀儡和傀儡的主人代表了海德格尔所谓的主观想法，也就是推理性的思的(dianoetic)未被认识的基础。苏格拉底在介绍洞喻之前所说的作为区分线的信仰

---

① 正义城邦中用于教育哲学家的细致项目，视设定的哲学家的先在而定。向上的路与先前向下的路并不是同一条路。

② 比如《斐德诺》244a5ff；参看第七封信，341cff。

(pistis)和制造影像的能力(eikasia)可以包含其中。因此,是人和人的思想在变动,而不是理式或善好。理解洞喻的真正问题是,阳光与火光(或理智 noesis 与推理 dianoia)之间那没有言明的关系。

换句话说,"洞穴"世界中规定了人的特征的开放性,与理式中的善好(Good)的开放性并不是一回事。人分有善好的开放性是因为分有了神圣理智(divine nous),或理性直觉(noetic intuition)。为了意识到这种神圣赋予,人必须理解努力(或意图)的方向,柏拉图称之为爱欲,或更加根本地说,灵怪。[①] 但是,没有神圣赋予,人不可能看到这个方向:因此,存在是循环的[②](这是所谓"阐释循环" 的基础)。爱欲是柏拉图版的"烦"(Sorge),是直接敞开的时间。不过,在爱欲瞬息的缝隙中,另一种先验的或令人狂喜的"处所(place)"或"空地(clearing)"敞开了:eksaiphnēs,在其中人看到理式,从一定程度上说看到它反射在可见的善好上。在理式的形式、在思想的无形式、在时空中个体不确定的类形式中,存在(或善好)既隐藏又显现自身。在这个意义上,思想(mind)是面向整全的、存在的一个方面,它面向各种思考(thoughts)就像存在(Being)面向存在者(beings)。但是,思、烦,或思的爱欲,也即在其中(并因之)言说的光,尽管其光亮来自存在,但却构成了存在的差异性,这是清楚的,因为,理式事实上并不言说。

苏格拉底称存在为"善好",甚至更具爱欲的"太阳"。[③] 这并不是因为他 "客观化"了存在,而可以解释为他与海德格尔对存在本身有根本分歧。首先,至少在一些关键的方面,"太阳"令人吃惊地与海德格尔的"存在"相类似。它是生活和光的赋予者,也是人和言说的赋予者。它的光可以使人盲目也使人得到启示,因此,"真理"作为"在场"或"遮蔽",就光本身来说,与"不在场"或"隐藏"不可分离。太阳的升起与落下可以理解为是历史地对时间等的界定:太阳的运动开启了一种视界,在其中(也只有在其中),我们可以看到它。就这些类似的概念来说,海德格尔的"存在"甚至比柏拉图所说的还要像太阳,或者我可以这样设

---

① 《会饮》,203a6:爱欲仅仅是灵怪之一。

② 在柏拉图那里,人的存在的整一性是"循环的",这就像《会饮》中阿里斯托芬的圆形人的神话所表达的那样。我在别处讨论了此问题[即罗森的成名作《柏拉图的<会饮>》(Plato's Symposium, New Haven and London: Yale University, 1968/1987)——译注]。参《存在与时间》,第 7 版(Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1953), pp152 - 53.

③ 参见本书《爱欲在<理想国>的作用》一文。

想。对海德格尔来说,由于人的视界的时间特性,存在就是一个过程(process/Bewegung),它的"现出"(occur/ereignet),在人或"此在"(Dasein)中得到显现。无论时间视界作为不可见的来源(或整体)怎样被置于"后面",存在作为该整体的在场(或散发)总是受限于时间。时间的最根本表现就是,它开启了存在向人显示自身的场所。从根本上说,显现现出的时间和人看到它的时间,是完全一样的。基于这种对基本概念词源学的特别理解,海德格尔就接受了巴门尼德的说法:"是与思是同一件事"。[1]To auto 就是在存在自身和思之间两可者;但是,在这种双重性的根本处,则是互相需要的二者的统一。[2]对柏拉图来说,正相反,理式(einai)不需要思(noein)。"阳光"和"火光"的区别一方面对应于"存在"与"存在者"的二分,另一方面对应于"理智(noēsis)"和"推理(dianoia)"的区分。思需要存在,但是这种需要只能仅仅靠"存在者"的方式而满足。总之,存在是善好,而存在者(ta ontōs onta)是理式。存在作为理式(或存在者)或以后者的形式而可见(或隐藏),而理式(或存在者)则以表象(appearance / ta phainomena)呈现给人。

由于在柏拉图那里存在和思并不是由于互相需要而统一在一起的,那么,在这里说"二分"就不如"对立者的统一"更有效。一与多的统一,在柏拉图那里涉及到存在者的结构,也就是仅仅作为在的思,而不是在单纯的存在和单纯的思之间。思与存在相对,正如生活(或思考)与非生活(非思考)相对。当然,如果我们考虑到《蒂迈欧》35a1 那一段,我们或许会看到,对柏拉图来说,理式,思想,以及时空中的每个个别事物是与不变的、不可见的或永恒的实体、与一致性和相异性的各种因素联系在一起的。但是,这仅仅更加准确地道出了存在者与存在者之间的结构性联系。这样处理问题,并没有能解释为什么一类存在是活生生地被思考的,而另一类却不是。如果我们真正将造物者的身份作为统一的最终原则,那么,问题不是被解决了而是更突出了。因为,一方面造物者与理式相对立,另一方面造物者也与接受造物者相对立。

---

① Diels B3。《演讲与论文集》(Vortraege und Aufsaetze)(Pfullingen: G. Neske Verlag, 1954), pp114 - 26; 146ff.

② 参看《什么召唤思?》(Was heisst Denken?)(Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1954), pp. 114 - 26; 146ff.

这并不再仅仅是柏拉图的特定问题;哲学史上,提出了许多不同的解决方案,这里不及考察。或许我可以简单提到康德的情况,因为那被视为柏拉图和海德格尔之间的中间状况。康德有三个"维度",即先验自我,现象,物自体或本体。现象与本体的区别保留在图式化中,或者简单地说,时间作为纯粹能产的先验想象的产物。[①] 作为内在感官的形式,时间是现象世界的形式,因而也是暂时性的,而本体世界则不然。进一步说,由于时间是先验想象的产物,它界定了"横向的"先验自我与现象-本体之间的二元关系,现象-本体可以称为"垂直的"二元关系。换句话说,作为先验自我的功能,先验想象显然自身不在时间之中。

仅仅关注康德的三个维度,我们并不能说现象的敞开性与先验的敞开性有什么不同,或者这二者与本体的封闭性有什么不同。本体仅仅在实践领域显现自身。与柏拉图关于造物者的例子一样,如果我们从神那里寻求三个维度统一的最终原则,问题就产生了。不能说神"创造"了先验自我,但这被康德作为逻辑前提,以至约束神去创造与感觉的广延相一致的理智。就这个理智而言,它的活动就是所有对象结合(或统一)的每个例证的基础。[②]这里,我只能推想,人的思想世界最终通过先验自我由时间的产物中浮现;这当然就是海德格尔第一本康德论述的结论。[③]因为不能这样说先验自我或神,结果就是:永恒的敞开与暂时的敞开并不相同。

换言之,永恒超时间的"呈现"为时间性呈现(或所有暂时性)的基础。但是"超时间的呈现"在康德那里与在柏拉图那里并不一样。神比柏拉图的造物者内容更多。先验自我也不能与理式划等号。如果将康德的三个维度重新表述为神,先验自我,以及人在时空形式(或联系)中的思想活动,我们可以说,在每一种情况下,统一的原则都是思想或思考的原则;不管试图统一(或甚至协调)三个不同方面时会遇到什么困难,都是如此。康德尽管关心道德或实践,却朝向思想和存在的统一:甚至道德也是以思想的头脑为基础的。由于先验想象的基本功能,他

---

① 《纯粹理性批判》(Kritik der rienen Vernunft),B179-180.这包含了理解中直觉和范畴的二元论。

② 同上,第30页:"我们不能像我们之前没有与之结合的客体所组合的那样,将我们自身表达成任何东西。"

③ 《康德与形而上学问题》(Kant und das Problem der Metaphysik)(Frankfurt-am-Main: Vittotio Klostermann,1951,),pp.127ff.

使时间变成存在甚至永恒存在得以"现出"的地平线。

回到柏拉图和海德格尔。在这方面,他们有极大的差别:首先,对柏拉图来说,时间并不是存在在其中照亮存在者(因而隐秘地显现自身)的敞开的地平线。存在是敞开的地平线,在其中时间作为人的生存的间断的、启示的微光而现出。其次,敞开在柏拉图那里仅仅是部分精神性的:见到者(ta eidē)和想到者(ta noēmata)不能相提并论。而在海德格尔对存在与人的关系的陈述中,或者他的"现象学"中,则无疑是将他关于思、关于时间的发展康德化了。作为对二者来说共同的结构,海德格尔与康德的区别在于,即使在后期著作中,他也试图从他对世界的现象学或解释学中消除先验的踪迹。对海德格尔来说,命名"人",就是命名天、地、神圣和可朽者的四重统一中的居住者,与物同在的居住者。[①] 因此,天或神圣内在于人的生活世界,这正与希腊思想非常接近;这里不涉及超验的基督教的神——自身将其启示与人分开的神。同时,人的生存的完全的内在性却使海德格尔与基督教联系了起来。由于世界是时间性的,而存在发源于隐蔽的来源,所以,基督教读者就可能在海德格尔那里既发现人类生存的偶然性,又发现其自身信仰的隐藏的神(Deus absconditus)。[②]

让我再解释一下前面的内容。说明海德格尔错误地解释了柏拉图的最一般方法就是,要注意到柏拉图所认识到的存在与存在者的区别,光与被掩盖者(或被启示)者的区别。为此,柏拉图寻求不使用将会使存在本身暂时化、对象化或理性化的言说。[③] 存在的敞开,先于对存在者的区分、先于特定的言说,也先于各种标准和主客关系,是在显见的对话中没有言明的光亮。只要我们看到这种没有言明的光亮(那直接表现为柏拉图的沉默),对话才能被理解。对话中说出的声音,总是从洞穴里发出的——即使并不总是用洞穴里的语言。任何时候,当我们听到柏拉图与之相随的、沉默的声音时,才可以现出洞穴。在我看来,海德格尔之所以错误是因为他并没有充分注意柏拉图的沉默。说得更具体些,他从来没有直面苏格拉底的反讽——或对话的戏剧形式的意

---

① 《演讲与论文集》,第157页。

② 参看 W. J. Richardson,《海德格尔》(Heidegger)(The Hague: M. Nijhoff, 1963), p. 640;《同一与差异》(Identitaet und Differenz)(Pfullingen: G. Neske Verlag, 1957), pp. 70–71.

③ 参《斐德诺》,229c4ff。

义。

海德格尔在恐惧面前是决然的，从不开玩笑。我想，这可以说明海德格尔非正统的柏拉图解所具有的令人吃惊的传统特征。不错，海德格尔颠覆了传统的（或明显的）对柏拉图理式观从康德角度所作的解释。但是，颠覆正统，正像海德格尔自己在萨特的例子中所提醒我们的，却依然是以传统为基础的。经过海德格尔的处理，柏拉图的理式变得比在许多通常的分析者的著作中更成为一个认识论概念。像最职业的语文学者那样，海德格尔习惯性地忽略了他所抽离出来分析的那些句子的辩证的上下文，似乎它们都是独立的、技术性的前提而非反讽的言说。他的步骤，使人想起 Rudolf Carnap 对海德格尔的某个消极说法所作的积极嘲讽。甚至当海德格尔在《柏拉图的真理学说》（Platons Lehre von der Wahrheit）中似乎意识到了戏剧性的上下文，他也只提到了可以为他的目的服务的那些方面。在强调某个个别的差异时，他甚至还是忽视了一些细节。在唐突地对存在的声音（the voice of Being）的记录中，海德格尔并没有合适地对待柏拉图的观点：那声音只能通过生成中无限微妙的回音来录制。

海德格尔的柏拉图解，将他对理式的解释，变成用理性（或归类的）功能对存在者所作的歪曲，而那是对存在的遮蔽的决定性步骤。正如他所说，原本的、真正的希腊教诲是：存在作为可见性的呈现被理解，具有双重意义，即，“萌芽（sprouting）”或“打开（open forth）”（在自然意义上），和“集中（gathering together）”或“汇集（collecting）”（在逻各斯意义上）。[①] 存在者在存在的敞开性（openness/Lichtung）中的表露（或在场），是一个过程，一个事件，或者归结，借此，存在使自身多样，既从未知的、沉默的来源散出，又在共同的视觉和听觉联系中汇集或集中自身。[②]但是这个过程中的（存在者意义上的）事件（happenings or events）又使我们的注意力离开（存在意义上的）过程本身；我们被诱导着以异

---

① 《形而上学导论》（Einfuehrung in die Metaphysik）（Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1953），pp.11，131－134，142.《演讲与论文集》，pp.269ff 以下。

② 用“Process（过程）”，“happening（事件）”和“eventuation（发生）”翻译 Bewegung, Geschehen 和 Ereignis。关于“来源”不可知、不可思的性质，参《同一与差异》，p.44；《尼采》（Nietzsche）（Pfullingen: G. Neske Verlag, 1961）卷一，p.471；卷二，p.484；《通向语言之途》（Unterweg zur Sprache）（Pfullingen: G. Neske Verlag, 1959），p.31；关于视觉和听觉的共同根基，参《根据律》（Der Satz vom Grund）（Pfullingen: G. Neske Verlag, 1957），pp.86ff.

质性和特定性描绘存在者,并进入与其类别相协调的筛选和衡量的技术性活动。存在因而也就被设想为存在者的一般性质,而非其基础或来源。结果,我们就不能看到存在与存在者的区别。存在不是按其自身来被思考,而是从存在者中被抽象或派生出来。[①]

柏拉图通过将自然(physis)与逻各斯(logos)分开,并创造出超感觉的领域和现象的领域,来道出不可见的存在。[②] 前面说"真理"(或"隐蔽者")与"存在"相同或者与在场的敞开中的萌发与汇集相同,这里,它被看成一种陈述存在者的特性。"真理",在这里被定义为一种"修正"——所提出的说法和与之分离的理式之间具有相似性或关联性。[③]人于是与存在不能真正亲近,也不能合为一体。真理因而也不再是人所参与的阐明或揭蔽的活动,人也不再能藉此与那呈现自身者"接触"。[④] 智慧也不再保留它原先的意思,即"在没有被遮蔽者及其延伸像其所表露的那样呈现时,了解其方式"。[⑤] 哲学不再是一种生活,而是对死亡的准备;或者说得更准确些,是通过分离的手段(instrumentality)和变化的逻各斯使自然(physis)死亡。'

柏拉图以理式的名义犯了谋杀自然的罪。在他对存在者的可见性的关切中,柏拉图弄错了,将存在者似乎是的"外观"和"面目"当成了其真正呈现的那样。[⑥] 在海德格尔看来,理式在主观投射而非存在者的呈现这个意义上是"表象",那是并非随意的、具有泰然任之(Gelassenheit)[⑦] 标志的思所允许的。这是海德格尔那里传统的正统观点的残余:他完成了那可以追溯到尼采、马克思、黑格尔甚至康德,直到现代初期的一个论辩序列。我们所说的"历史性的个体"(自然的单个的花蕾

---

① 《尼采》卷二,第 211,486 页。

② 同上,第 430 页以下。

③ 《形而上学导论》,p.142;《柏拉图的真理学说》(Platons Leher von der Wahrheit)(Bern: A Francke A.G., 1954),pp.41-42,49。同书中,《关于"人道主义"》(Ueber den "Humanismus"),p.106.

④ 《形而上学导论》,第 134,136 页;《什么召唤思》,第 73-73,122-126;《演讲与论文集》,第 208 以下。

⑤ 《柏拉图的真理学说》,第 47 页。

⑥ 《同一律》(Vom Wesen des Grundes)(Frankfurt am Main: Vittotio Klpstermann, 1955),p.41;《什么是哲学?》,第 16,24-27;《柏拉图的真理学说》,第 34,46 页;《形而上学导论》,第 139 页。

⑦ 《柏拉图的真理学说》,第 51 页;《泰然任之》(Gelassenheit)(Pfullingen: G. Neske Verlag, 1959);《尼采》卷二,第 452 页。

或萌芽)，首先将其自身指向了一个"那一个"（a that / to hoti)——它从时间联系敞开性的缝隙出现；连续即间断。柏拉图遮蔽了"那一个"，将之转化成了"什么（what / ti esti)"。[①]此在的真实性被人的理式所取代，或者说，存在的无根基的游戏被有根基的技术原则取代。[②]

柏拉图所设计的"什么"的理式或图像，事实上是照相，是直截了当的再现，笼罩着也道出了不可见的"那一个"。[③] 我以为，海德格尔的"那一个"，在康德的"物自体"以及先于先验想象的综合的感觉(Empfindungen)那里可以找到最切近的起源。[④]海德格尔最深的关切就是超越先验自我的机械性，以面对前综合的感觉或存在的时间性的单个因素。[⑤] 这个关切有两个含义。其一，海德格尔接受了康德的理性概念，将之视为条理化、综合的、投射性的或假定的结构——尽管他谴责说，这些活动是对存在的遮蔽。[⑥] 从这个方面看，柏拉图的理式就是现代认识论原则的最初版本。理式是权力意志，或意志之意志的第一批产品，凭此，人用存在的花蕾，试图代替树木。其次，独特的历史性的个体，存在者的"那一个"与主观的"什么"分离，与时间因素相类似，而这些时间因素被认为是独立于那些使这个因素得以设计出来的形式特征的：作为时间的"纯粹材料"，它就是其本身，而不是从那些受外在因素影响的、表达精神统一性的范畴中得来。

前文我们从一般地对比柏拉图和海德格尔开始，借助洞穴和太阳意象加以阐明，并以康德作为介于二者之间的例证，接着概括了海德格尔整个著述中处理柏拉图的特殊性。这一部分，我试图着手研究海德

① 关于对 to hoti 和 ti esti 的讨论，特别参看《尼采》卷二，第400页以下（在这里以及在其他一些地方，比如《同一律》，第41页，海德格尔错误地将理式（idea）等同于可然（Moeglichkeit)

② 《根据律》，第59，90页，第185页及以下。

③ 《尼采》卷二，第72页以下。

④ 参看 Gerhard Krueger 漂亮的文章，《关于康德的时间学说》（Ueber Kants Leher von der Zeit)，见《海德格尔60岁记念集》(Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950).

⑤ 这是我对《泰然任之》的理解。

⑥ 《走向存在问题》(Zur Seinsfrage)(Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1956), p. 125；《康德关于存在的论题》(Kants These Ueber das Sein)（同上，1963)，pp. 9, 12, 16.《面向思的事情》(Die Frrage Nach dem Ding)(Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1962), pp. 114 – 115, 171 – 173, 178, 186。

格尔柏拉图解释的某些普遍的特征,从而将普遍性和特殊性结合起来。前面我已说过,在这些特征中,敞开性是一个共同问题:这也就是存在和时间的关系,它从对思、言和行为的考察中浮现出来。同样的,我的解释也并不企图全面;只想勾勒在真正对柏拉图与海德格尔进行对比中所包括的主要图景。

按照对柏拉图对话的传统解释,可见性与可理解性的在场即理式的在场,而理式是非生成性的、不变的,既没有空间性也没有时间性,既一般又特殊;从一定意义上说,既作为"那一个"(that)也作为"什么"(what)被接近——或者在可见例证(瞬间变化的影子)中既是自身又是他者。进而,对话只字未提先前由(借助)不确定的丰富性所建构(或投射)的形式统一体的理性结构。取而代之的是,灵魂"看到"(或"把握")了形式上不确定的(或区分性的)的丰富性。理性形式在对话中被描述为事实上是存在的"显明"(letting be),在善好的光中呈现自身。[1] 我想说,是柏拉图而非海德格尔在存在的显现中真正讨论了"泰然任之"。对柏拉图来说,理性"活动"是一种"情绪"(pathos),是对可见的在场者的自我屈从,在推理(dianoia)(或海德格尔意义上的 ratio)的自我投射的显现中是一种缺席。正是推理(dianoia)在逻各斯中进行了时间性的收集或编织活动,而那被记忆为即时的(to eksaiphnēs)、超时间的,在这个意义上,也是理式的狂喜的形式。[2]推理的逻各斯(logos of dianoia)即人的言说(human speech),是自我的,或者是人带给理智(noēsis)的无自我的形式的。推理(dianoia)是一种言说(或分类)的活动(Bewegung),因而也在其呈现中使理智(noēsis)的寂静(stillness)变得不明显。柏拉图的最大难题是:这种"寂静"是不是"沉默"? 在什么意义上人们可以说在狂喜的瞬间看到了?[3] 此处,柏拉图与海德格尔的观点"当沉默发出声音,语言说话了"[4] 非常接近。区别也许在于:对海德格尔来说,"思听见看到的,"[5] 而对柏拉图来说,则是看到听见的。

---

① 关于此,《智者》248d4ff 是好的例子。

② 参《智者》,248d10ff,250c1,259e5.

③ 参《理想国》,505e1 - 506a5;《泰阿泰德》,201d8ff 及其他各处,关于梦与神圣的说法。

④ 《通向语言之途》,第 30 页。

⑤ 《根据律》,第 86 页。

如果进一步思考,那么,听到即时现出的东西似乎就是更加合适的。听"需要时间",这正如理性思考一样。不管我们听到的是语言还是沉默发出的声音,构成具有内在结构的信息的序列是时间性而非空间性的。在这个比喻中,即时的看可以随时间变化转化成语言。而在听时,一个又一个语词被集中起来,或者说,思想的变化可以被"之前"或"之后"的语词"衡量"。在看时,视野中的在前在后的空间元素也许是同时的,是一瞥中形成的"格式塔(Gestalt)"。在我看来,对海德格尔来说,理性图景就是环视或圈定在听时所收集到的东西。而对柏拉图来说,是听在回忆中改变位置并跟随在可见者后边。语言是在带着爱欲追寻理式完整性的过程中产生的。我们在瞬间的狂喜中暂时性地(自我地)记住了整全的图景。所以,对柏拉图来说,时间的超验性内在于 interstitial[①]:在片段的时间间隙,即时的图景出现了,并将这些片段聚合为可见世界。[②] 聚合在一起的整全只能在神话中言说,或者相对于图景的示范功能,试图用空间的、可见的东西言说。[③]因为在时空世界中看和说要费时间,所以在那个世界中不可能有完全的图景或言说。

在柏拉图看来,人的言说乃"永恒变动的影象"。[④]于是,像海德格尔所说的那样,人不需要"看护(hueten)这地球上所有隐藏或非隐藏的本质(Wesen)。"[⑤] 看(watching)并不是看护(watching over);我们必须区分存在的显现与存在对人的显现。换句话说,柏拉图并不是现象学者;理式与表象的区分对应于两种可见性。人特别有能力在这两个领域间变动,但是人的变动并不是理式的可见模式的构成成分。[⑥] 然而,对海德格尔来说,没有人就没有存在。[⑦]可以这样来区分两个思想者:柏拉图所说的媒介或意见(doksa)的变动,并不是海德格儿的天命或历史的天命。那不是存在的声音而是人的声音。尽管海德格尔不断地强

---

① "在整体的各个部分之间出现"。——译注

② 瞬时问题以及"存在与时间"关系问题,参《巴门尼德》,156cff.亦参《存在与时间》,第138页。

③ 《斐德诺》,346c6.

④ 《斐德诺》,247d1.

⑤ 《演讲与论文集》,第40页。

⑥ 《会饮》,202e3ff。

⑦ 参《存在与时间》,第212页以下;《艺术作品的起源》(Der Ursprung des Kunstwerkes)(Stuttgart: Reclam,1960),p.100.

调存在独立于人的行为、选择或意志[1] 现出，但这个现出就是这样的朝向人、为了人的，因而被描述为一个形式或结构的概念，从人所参与的角色中获得意义。正像教师在难以翻译、但却重要的《泰然任之》的一段话中所云：

> 人的自然在它在领域(that - which - region)中释放出来并仅仅由于此原因而被运用——因为人没有超越真理的力量，这是独立于人的。真理独立于人而有所依持，这是因为人的自然作为在它在领域的释放，是在对人的领域化(regioning - to - man/Vergegnis)中被运用，并保存了事物的调节过程(Bedingnis：即，事物在领域中变得可见的过程)的。真理独立于人，显然与人的自然相联系，这一联系建立在它在领域(that - which - region)中人的自然的领域化之上。[2]

对这段话评述如下：敞开性现出了，或者被打开了，对人打开或者在人周围打开，人自身是那种敞开性的领域：也就是说，敞开性在其中显现自身的领域。人自身并不制造或愿意敞开性，真理也不在敞开性中显现自身，但是，为了显现，人是需要的。因此，对海德格尔来说，敞开性(用视觉语言来说)相当于人"可见的"领域。但是，在柏拉图那里却相反，人的可见领域的敞开性在超越了人可见的东西的敞开性之中。[3]因为柏拉图和海德格尔都是人而不是神，他们只能说人的语言，说出人可以看见的。但是，对海德格尔来说，人的言说却将此在带入了敞开性。[4] 敞开性的结构可以通过对人的敞开性来恰当地描述——尽管伪造充分的术语是困难的。因此，用海德格尔的语言来说，那看似神人同形同性的方面(anthropomorphic dimension)不是神话面是对存在的言说。换句话说，柏拉图和海德格尔或许都会同意人的敞开性只是存在视界的可见"侧面"。但是，在海德格尔看来，无法言说离开人的敞开性，也无法言说在此之上作为生成或(本原)的存在过程的现出。存在从不可见的"开启"离析出人。但是，正是存在这样发散了；在说及人

---

① 《柏拉图的真理学说》，第 50 页；《关于"人道主义"》，第 75 页。
② 《泰然任之》，第 65 - 66 页。
③ 《斐德诺》，247b6ff.
④ 《艺术作品的起源》，第 84 页；参《走向存在问题》，第 28 页。

与人的敞开性的现象学统一体时,我们说及了存在。我们的言说就是存在的言说:也即存在在说。

用《存在与时间》的语言来说,人是非常在世的;也就是说,在这个世界——意见的生活世界,也即时间的世界,它可以在两重意义(即划界和规定的意义上)发挥边界的作用。另一方面,对柏拉图来说,人的敞开性作为此世的存在,好像是朝向洞穴的敞开,是闪烁的影子而不是存在的照亮过程的敞开。但是,由于神圣的命运或疯狂,我们能够认识到向人敞开的存在的可见性。对此世存在的认识使人在另一个“世界”中存在。[①]朝向洞穴的敞开,好像就是我们视界的范围,但也正是如此,也就可以看到洞穴的敞开。这种世界或认识,即除了被外在的视界所封闭就没有洞穴,是从人的敞开性向上运动的第一个步骤。[②]甚至作为意见的洞穴世界里的人,人也可以间隙地离开或者为了“另一个地方”超越那个世界。但是向上的步骤,同时也是向下的步骤,也就是说,从外部来的光照亮——因而也确认了洞穴的敞开。

结束这一系列的反思,我们可以看到,海德格尔使人成为存在的牧领,他压制了这样一个事实:牧领最终是屠夫和羊毛商的代理。最近有解释者(G.S.Seidel 神父)说:

> 但是因为存在将自身给了此在(Dasein),那就要由人来决定存在在历史中的进程。这样,也就由此在不但决定人的命运,甚至也决定存在的命运,因为是此在首先将存在带到敞开的路上。[③]

换句话说,如果“显明”也是“把握”、“理解”,类似于收集丰收果实,那么人的活动区别于纯粹思的被动性(pathos of theōria),就不仅仅是看管或看护,而是烙印。[④] 人在构成庄稼的形状和重要性(那是庄稼正是由于人)上发挥了作用。如果(Richardson 神父)下面这段话与海德格尔有同感,但其含混性却是明显的。他说,此在的作用就是

---

① 《斐德诺》,1094b4ff.

② 参《泰阿泰德》,176b1.

③ G.S.Seidel,《海德格尔和前苏格拉底学派》(Martin Heidegger and the Pre-Socratics)(Lincoln: University of Nebraska Press, 1964),第 24 页。

④ 参《什么召唤思?》,第 124-125 页。

> 汇集到对存在的无比力量的关注上，并以强制使存在者的去蔽(真理)得以实现的显露包容其动态演进……在强制存在显露中，那-存在必须也显明(let-be/manifest)其否定的方面……①

也许正如海德格尔和他的追随者所说，他避免了主-客关系潜在的相对主义。②但就我所知，在他的存在肖像中，依然还有浓重的、必须被称之为"人类中心说"的因素。原因是，敞开的内在性或此世性与人的存在的敞开性严重分离。对作为思的敞开的内在性而言，与之对应的是作为言说的敞开的内在性。同时，由于海德格尔缺乏对柏拉图言说方式的同情，他就谴责后者(虽然是初级形式)的主观主义。这样做，海德格尔就用全然严肃的历史取代了柏拉图辩证法的游戏性。因此，对海德格尔来说，存在的自然随时间变化，因为它以特定时期伟大思想者的可见性为依据。③ 但是，对柏拉图的可见性是持续的并始终是其自身，与任何人怎么看它无关。柏拉图辩证法的"无时间性"是对哲学的历史关联的否定，不是否定别的而是否定字而意义上的"探询"(inquiry)。我想不那么严肃地(playfully)指出，海德格尔激进的历史学说(部分地)正是过分严肃(或"现实主义")的产物，这阻止了他欣赏柏拉图"唯心主义"辩证法的游戏性(playfulness)。海德格尔的反讽，我所看到的例子很少，那都是苦涩的而非戏谑的。一般说来，海德格尔不开玩笑，他是存在游戏的不开玩笑的言说者(spiel-los Sprach von der Spiel des Seins)。④

《存在与时间》中分析人的存在状态的"沉沦"的那个著名段落，表明了海德格尔的严肃性，而那无疑使用的是基督教的腔调。⑤ 只要将他的此在分析与柏拉图对话对应的表层部分作个对比，与日常生活的"异教"肖像作个对比，就可以看到对时间的时间性表述与非时间性表

---

① Richardson，《海德格尔》，第296页；参《形而上学导论》，第131页以下。

② 比如，《黑格尔与希腊》(Hegel Und die Griechen)，见《当代新思想中的希腊》(Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken)(Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1960)，p.55.

③ 如《尼采》卷二，第257页；参37，43-44，98，332页；以及《尼采》卷一，第173-174页；《根据律》，第156，176页；《同一与差异》，第65页。在海德格尔著作中这一主题只有一些例子。

④ 《泰阿泰德》，145b10ff。

⑤ 参看 Otto Poeggeler，《海德格尔》(Heidegger)(Pfullingen: G. Neske Verlag, 1963). pp.35ff，以及《通向语言之途》，第96页。

述的差别。正像关于游戏的哲学意义的情节剧式的、夸大不实的文章不能取代游戏的灵魂的戏剧一样，人们也不能通过将反讽翻译成“理性列表”或存在的言说而理解之。不是*存在*而是人，是反讽的。根据海德格尔，从柏拉图以来的西方哲学可以称之为是辩证的。[1] 但是，海德格尔将辩证解释为“katēgorein”即“将某事表述为某事”，这转而就是思考和讨论“存在的类（genē tou ontos）”；也就是说，对海德格尔来说，“辩证”不过是与类别相对应的区分和汇集的技艺。按海德格尔的理解，“辩证”从根本上说是逻辑的，这正是他涉及黑格尔时所提到的。[2] 海德格尔忽视了人游戏或反讽的辩证性：特定的人的言说几乎很快就被特定的神圣言说所取代，被“形而上学”或“本体－神学”（转而也就被存在的言说）所取代。因此，他似乎完全不知道有这样的可能性：关于区分和汇集的技艺的对话是对反讽的注释。尽管他使用了“非同寻常”的语源学，但是，他对柏拉图辩证法的解释本身却与正统的古典学者一样不充分。海德格尔将柏拉图“认识论化”了。

虽然海德格尔几乎没有说到“辩证法”，但是对逻各斯他却说得甚多。[3] 简单考察一下他是怎么处理逻各斯的，我们就可以看到海德格尔怎样取代人的辩证法——我试图略带反讽地称之为“农业的沉默（the silence of agriculture）”。希腊词“dialektikē”可以最简单地译为“谈话（conversation）”。也可以说是“通过”或“借助言说”，因此也就有活动和导向性运动的意思。像海德格尔所一再强调的那样，动词 legō 的意思是“捡起（to pick up）”、“汇集（to gather）”或者“挑选（to choose）”，同时也是“说（to say）”。因此，“对话（dialogue）”或“辩证”需要用“收集”和“谈话”来定义。辩证，在海德格尔的意义上，就是要转向、加入同时也与汇集在一起者同在（living－with）。在一篇关于逻各斯的短文中，海德格尔认为其原来真正的意义是“收集自身集中呈现者的已呈现和呈现前的东西”。[4] 因此，言说就来自选择和收集活动——更根本地说，来自人类生活的基本行为，比如收获丰收果实和选最好的葡萄酿酒。那些被收集起来的东西，静静地放在我们面前，呈现并表露

---

① 《尼采》卷一，第 529 页。
② 同上，第 530 页。
③ 代表性的讨论在《演讲与论文集》，第 208 页以下；《什么召唤思？》，第 122 页以下。
④ 《演讲与论文集》，第 212 页。

自身,因而派生于——暂时派生于收集的行动。

对逻各斯做这样的解释,可以作多方面考察。首先,它缄口不说进入对思的言说的基础(或范式)。[①] 属人的辩证法被取代了,人们从“前哲学的沉默”(prephilosophical silence)开始。但却不提及这种沉默已受言说的界定。除此之外,发挥范式作用的一种沉默特别有意义。就我所知,希腊人做爱并不比做酒少。但是,如果我没有弄错的话,海德格尔在追寻“存在”和“说”的希腊语语源时,却从来没有提及与之相关的词(比如共同体 synousia 或交谈 dialegō)所包含的与性相关的意义。为什么农业在本体论上优于爱欲呢? 这种优越性在本体上是明显的吗? 对我并非如此。[②] 我这里还要说到的是,汇集丰收成果将人无声地与沉默的植物联系起来,而爱欲却通常将人与人联系起来,在后一种情况下,言说是其自然因素。表演性的话在爱人之间是合适的(“凭着这颗戒指我与你成婚”),但是在人与葡萄之间却是不合适的(“凭着这挤压我把你碾扁”)。不错,葡萄的力量会使我们歌颂酒神巴库斯,但是,海德格尔在探询语源的过程中却并不关心葡萄酿造学的“人化”。人对土地说话,但是言语却来自爱欲之中。

回到古代日常语言中的技术性哲学词汇的“起源”或历史意识,海德格尔给我们的印象是:从形而上学的理性化回到真正的思,也即回到思最初与存在相协调的起源,早于思(noein)与理式(einai)的中断,也早于逻各斯与自然的分离。但是,一切都取决于我们回到本原的运动,取决于本原中运动与静止的关系。在海德格尔所有的著作中,他以不同方式将静止视为“逗留”或者运动的派生。[③] 而运动在本体论意义

---

① 因此,在《存在与时间》中,理论被认为是对日常生活中作为“根据”而被具体利用的存在者的抽象。不错,在《存在与时间》中,海德格尔使言说(Rede)成为生存论的问题,但是,甚至在那里,言说也被作了类似于后期著作的原初解释。

② 在柏拉图那里,农业受到厄里希马库斯的赞颂,他是《会饮》中的技术专家(186e4ff);在《法篇》(889c5ff)中,雅典陌生人将农业与唯物主义联系起来。《会饮》中言说代替饮酒(农业-葡萄栽培法);但是,《法篇》指出通过使人自由说话,饮酒可以用于测试人的灵魂(649a4ff)。海德格尔似乎青睐于葡萄栽培法,而不是会饮。

③ 代表性的篇目如,《面向思的事情》,第 33 页以下;《尼采》卷二,第 13,485,489 页;《根据律》,第 144 页;《自然的本质和概念:亚里士多德<物理学>第一卷》(Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristotles Physik B1),见 Il Pensiero, Part Ⅰ(May - August,1958),138.《关于“人道主义”》,第 213 页。海德格尔说:“时间本身的本质整体并不变动,它寂静安宁。”但是,对海德格尔来说,“寂静”是运动的自我限制。

上,就像他对此在的此世性(worldliness of Dasein)分析的那样,总是被理解为时间性的而非空间性的。[①] 他解释说,Anwesenheit/parousia[也可以说是"在场(presence)"]来自动词时态或时间性的显现,因而从根本上与具有"汇集"意义的逻各斯相关联。思(thought/noein)与言(speech/legein)的统一被设想为"拿起","保存"或"看护"所"汇集"或"储存"的东西,是以自然(physis)具有生长(因而还有生与死)的意思为基础的:它建立在时间性基础之上,而时间性根据人的活动来设想。这后一点,在《存在与时间》中比在后期著作中更明显,因为在《存在与时间》中,时间性是以此-在(Da-sein)的"此(Da)"为基础的,或者是以世界的此世性作为人的意义的参照结构的。[②] 不过,后期著作同样如此——尽管时间性(Zeitlichkeit)似乎被历史性(Geschichtlichkeit)或存在的天命(Geschick des Seins)所代替。在任何情况下,通过在时间范围内设想存在,海德格尔从来没有注意到一种可能性:时间性的显现自身也派生于超时间性的可见性的显现(trans-temporal presence of visibility)。[③]

对思与言的讨论,是借助于对比辩证与(激进的)历史言说来进行的;也就是说,是考虑到了海德格尔与柏拉图将言说作为一种去蔽(或公开性)(也即考虑到其时间性)的情况下进行的。整个讨论是为了预示一个"第三者"——这我在本文第二部分的开头提到了,它与对一个问题即作为(doing)的说明有关。人的作为的作用(或意义)在海德格尔对思与言的不充分的整个分析中并不清楚。在我对海德格尔的"烦(Sorge)"和柏拉图的"爱欲(Eros)"二者的区别所做的讨论中,上述作用问题明显浮现。存在需要人(尽管是偶然的[④]),而对柏拉图来说,这只不过是人需要存在的例证。让我来重新表述一下这个问题:在多大程度上人作为动因在存在出现或显现自身的过程中与之同在呢?对这个问题的回答同样也决定我们对历史的态度,也就是说:有没有历史性?换言之,历史性的整个问题从属于人的"作为"是否或在何种意义上"敞开"。我回到敞开性与时间的关系问题,以此概述一下海德格尔

---

① 《存在于时间》,第367页以下。

② 同上,第350页以下。

③ 《蒂迈欧》,37e4ff;参注34。

④ 《尼采》卷二,第486页。

和柏拉图在这个问题上的区别。

即使理式(eidos)意义上的自然历史性地先于成长(growth)意义的自然,也没有理由假设说在历史秩序和真正的思想(或对真理的去蔽)之间倒转的同一性。如果有,我们就必须同意品达的说法"水是最好的",并变成泰勒斯的门徒:存在的天命的原初手段决定了西方历史。[①]像在其他地方一样,我们在这里也看到了黑格尔对海德格尔学说潜移默化的影响。[②] 当然,像黑格尔一样,海德格尔并不有意暗示说存在是以存在者的方式具有时间性的。[③] 对二者来说,时间结构是注定要逃避其瞬间短暂性的。《存在与时间》中,时间结构的非暂时性,在此在的生存(康德先验自我结构的内在对应物)中是明显的。在我所熟悉的海德格尔最晚近的一部著作中,海德格尔以更根本的方式表达了同样观点。1962 年的一则未刊演讲稿,题名为《时间与存在》,在其中,海德格尔说到时空,或者说时间结构本身,而并不是此在的时间性结构。情况看来是这样的:为了使存在具有"彼"(当然也还有"此")的特征,或者具有入迷的地位,直接性(或有意图结构的敞开性)必须建立起来。此前,这种敞开性是建立在此在基础上的。[④] 但是,现在海德格尔在存在过程的起源或本原上重新放置了基础:"时空命名了在将来、过去和现在连接的自我的有效性中敞明(clear/lichtet)自身的敞开性。"[⑤] 存在的在场作为敞明的赋予出现了。看起来,海德格尔似乎区分了存在与此在,但是我们会看到,这不过是骗局。

我用了"作为赋予出现"这样的说法;海德格尔则用"(有存在)Es gibt Sein","(有时间)Es gibt Zeit"。"Es"由"Geben(gibt 的原形,"给","赋予")"来定义(就像用"that which"来翻译 Gegnet 那样),或者说在时间的敞明中生出存在;因此,在整体中将存在与时间界定为"绽现(Ereignis)",一般具有"事件"或"现出"的意思。这个关键概念已经暗

---

① 参看我的文章,《泰勒斯:哲学的开始》(Thales: Beginning of Philosophy),载 Essay in Philosophy(University Park, Penn,: Penn State Press, 1962).

② 在《同一与差异》中,海德格尔清楚地处理了它与黑格尔的不同,例如第 43 页,但对二者的相同之处,则不清楚。

③ 《存在与时间》,第 18 - 19 页;Poeggeler,《海德格尔》,第 186 页。

④ 《存在与时间》,第 133,157 页。

⑤ 来自私下流传的未发表的演讲稿,这里涉及的是第 8 页。在已发表文章中有相似陈述,参《关于"人道主义"》,第 214 - 215。

示了后期海德格尔那里存在与人之间的模糊联系。像通常那样,海德格尔用了一个一般具有时间性、历史性甚至属人的概念,但强调的却是特别的、非常的意思。因此,尽管我们说“绽现”是一个独特的概念,就其独特性来说并不比 logos 或 Tao 这样的概念更易翻译,但是,却通过言说 Eigenen 和 eigenen:即本己或合适的拥有——来解释之——这多少使人想起将此在定义为“我自己的存在”。① 另外还含有适合(suitability)或合适(fitness)的意思。② 另一处则又说:“在存在的天命的现出中,在时间的有效性中,奉献,转化,从作为现在的存在与作为范围的时间的绽现中指认了自身。” ③Geschick 一般意思为“命运”,但是海德格尔在“秩序(order)”的意义上使用它,因此,存在通过敞明自身来慰藉人,或填满时间空间游戏,④ 也就是说存在和人“互相抵牾”。⑤

如果我们试图以这些代表性的段落与后期海德格尔相提并论,其结果如下。敞开性被清晰地、有意图地结构化了,并以时间向人显现自身。⑥ 存在在敞开性中显现自身,而它的显现是非常具有时间性的。说“显现”、“赋予”、“现出”、“慰藉”或“欣赏”,以及诚然还有“过去,现在,未来”,我们认识到“敞开性中敞开的显现”与人(或此在)不可分离。海德格尔在给 Richardson 写的导言中说:

> 如果我们用对在场(在场拥有整个自身和之前者)的自我隐藏的敞明来取代“时间”,那么,存在就以时间投射的领域来定义自身。但这只有在自我隐藏的敞明运用于与它对应的思时才有结果。在场(存在)属于自我隐蔽的敞明(时间)。自我隐蔽的敞明导致了在场(存在)。⑦

这就是说:存在属于时间,而 that which 隐藏于其中。由于这种隐藏,它作为时间性的结构过程而显露(也即显明自身)。

---

① 《存在与时间》,第 41 - 42 页。
② 《同一与差异》,第 28 页以下。
③ 《时间与存在》(Zeit und Sein),未刊稿,第 10 页。
④ 《根据律》,第 109,130 页。
⑤ 同上,第 158 页。
⑥ 《通向语言之途》,第 58 页。
⑦ Richardson,《海德格尔》,第 xxi 页。

这种显露并非幻觉，而是存在在对(人的)思显明自身。人不能停止时间性的思，存在怎么样也不能停止(当仍是人时)看存在者。存在只能被"看成"戴面具的自我显现，它在时间性导向的秩序(Geschick/order)中戴上存在者的面具。这种时间导向的秩序，这种关于敞开性、关于可见性以及在场(也即关于思，因而也关于人——同样在存在的敞明中的人)的存在于时间的统一体，就是绽现：海德格尔学说的逻各斯或道。[①] 它是全面集合的运动的静止，因此使人想到黑格尔绝对理性的超验运动(Bewegung)。因此我们看到《泰然任之》中关于解放的一瞬的那些话：

学者：但那意味着，这一瞬间将我们带到一条路上，除了解放自身似乎没有任何东西……

教师：……这就像是一种静止。

学者：从此我忽然清楚了，在什么意义上运动来自静止并停于静止中。

教师：因而，解放就不仅是一条路，而是与之相随的运动。

学者：这奇怪的路走向哪里？与之相随的运动在哪里静止？

教师：在它自身的领域，在其中解放就是它自身。[②]

换句话说，人、物以及区域的"静止"或"据守"，或者是在其自身范围内的敞开，同样也是"滞留"或"运动"——也即海德格尔后期著作中所谓的四方结构(das Geviert)：即人与神、天与地的四重集合，它们的互相激发规定了"物"的结构。[③]

因此我同意 Richardson 神父通过长期而有用的研究所下的结论：

海德格尔的视野从始自终都是现象性的。这意味着，他仅仅关心存在者被照亮、并按对人所是的那样呈现的过程。[④]

---

① 同上，第 638 页以下。

② 《泰然任之》，第 46 - 47 页。

③ 《演讲与论文集》("事物")，第 163 页以下。

④ Richardson，《海德格尔》，第 627 页。

这一过程必然是人的行动(或行为)的整体性因素。如前面所说,将"将来、过去和现在"归之于时空游戏,思(或思考)与存在(或存在者)的不可分离就是明显的。这一方向性的结构,无论其"自身"如何,自始就是通过思描述,并在时间性的敞明中找到路径的。我要强调的是:除了此在或与之相当者,并没有"将来、过去和现在"这样的东西,这样的时间秩序也没有意义。存在、时间、天命、绽现,或者所意愿的东西,自始就是通过人的时间结构表达的。绽现(将这个词用作对静止的概括)就是对人来说存在看起来怎样;这是存在的面孔,恰恰就是海德格尔所说的柏拉图的理式。"看"不在主－客关系中而是在二者关系的视野中来加以设想,并不能改变上述结果。①

当然,绽现与柏拉图的理式有很大差别。绽现在时间领域"现出",而理式则不"现出"或者自身并不是时间结构的例证——尽管是通过时间可见或呈现出来的。而且,至少仅从海德格尔现象学来看,敞开的三层意思[即"敞明(clearing)","看者(viewer)"和"被看者(viewed)"]是被时间化因而也是人化地理解的:不是在主观或相对的意义上,而是在非常接近于康德先验自我的意义上。我已经指出过,对柏拉图来说,事情并非如此。人、光、理式如果要联系起来,三者是有区别的。②海德格尔似乎为我们呈现了比柏拉图更加协调或统一的存在肖像;另一方面,这种统一受制于连续的断裂,因为其联系结构是通过人的时间来界定或阐明的。也就是说,海德格尔的时间学说是不充分的,因为内在的时间成了超验时间的范式。事实上(《存在与时间》中尤其如此),海德格尔在特定的内在或内在时间的意义上使用"先验"和"绽现"。从字面上说,这丝毫也没有把握开启"敞明"以为存在的各种活动——与人无法分离的活动提供舞台。

海德格尔的"敞明"被朝向照亮自我遮蔽的、内在的方向性所界定或开启。但是这种方向性只能通过结构性指涉才能完全把握自身,它要导向时间之流却不被时间之流所包含。换句话说,视野的开放性与照亮(借之我们可以在开放性中看到)所带来的转变(或序列)并不相同。用类似柏拉图的语言来说,序列的形成界定了形式(或理式),面它

---

① 参看 A. de Waelhens,《反思海德格尔的发展》(Reflections on Heidegger's Development),International Philosophy Quarterly(Sept. 1965),490.

② 参《智者》,248e6ff;《蒂迈欧》,34a8ff;《斐来布》,30a1ff.

并不等同于序列中各组成成份的流动。[1]海德格尔的教诲是:绽现的统一体最终导致了光、看者、被看者的同一,并不能言明其区分。而柏拉图的教诲则是:三者的区分是起点。不管柏拉图能否在一个宇宙(cosmos)中解决三者的统一,他的教诲似乎要比海德格尔表面上所解释的现象学的情形更准确。就我对海德格尔的理解来看,在他的论述中没有给永恒或超时间的现象学呈现留有空间;这种可能性在一开始就被排除了,表面上是为了服从人的生存的"真实性"。但是整个问题关涉到那个真实性的性质。海德格尔最终将所有现象化减为照亮的过程,这至少使人想起将宇宙化减为在虚空中运动的原子;但吊诡的是,他却用神人同形论的概念(anthropomorphic)来描述之。柏拉图更接近于保护现象。

现在对论文第二部分小结如下:对海德格尔来说,意图性的、导向性的,因而也是时间的方向性(或照亮)的结构(它取自人所看得见的现象),在存在作为四重(或相互界定)的天与地、人与神得以现出的运动中提供了"空间(space)"。与柏拉图教诲形成对照的最简单办法,就是对海德格尔时间论述的缺点加以归纳:(1)对时间的本体论表达,实际上是在过去、现在、未来三维的统一体中,将此在的时间性存在作为意图性(导向性)的"本体"的真实性来加以阐明;但是本体(to on)已先被认为表象(to phainmomenon)。尽管海德格尔将现象解释为存在本身的"在场"面非"表象"或"幻相",但是"在场"是"对人的在场",是时间的据守或逗留。海德格尔的"现象学"关心的不再是"本质"而是"现出"意义上的"事实"。(2)甚至作为对人如何看待时间的解释,这种现象学也是有缺陷的。因为它在现象的根本结构中排除了永恒或真正的超时间性在场的可能性。这样做的最重要后果之一就是模糊(如果不是完全压制)人与存在的区别。(3)更具体地说,时间不能在其自身存在的结构中给出。也就是说,海德格尔没能解释在每个瞬间,时间是如何集中自身的,更不要说作为存在现出的敞开或敞明了。因为,那种敞开本身就是现出。(4)海德格尔将时间挑选出来作为比空间更根本的东西,但是,这种假设只有我们接受人的存在的时间性是根本的也才靠得住。

---

① 关于本质(Wesen)与存在(Sein)的区别,参看 Oscar Becker 在《柏拉图的理式与本体论差异》(Platonishe Idee und ontologische Differenz)(Dasein und Dawesen, Pfullingen: G. Neske Verlag, 1965, pp. 157ff.

事实上，海德格尔除了通过空间概念并不能说出时间：至少两个维度对阐述人的存在都是必须的。而空间（即人的空间）的必然性，恰是海德格尔本该出色的讨论（对本体景象的视界的敞开性的讨论）的不充分之处。(5)最后，也难以看到海德格尔怎么可能使人对历史负有责任——尽管他对“历史”与“探求”做了区分。人们会真的质疑坚决地接受传统——也就是所发生事情——作为人的行为标准的充分性。一个不能帮助人用自己的行动在斗争中保护自身而去冒虚无主义危险的本体论，我认为会导致化装成自由的、完全内在主义的幽闭症。

九　如何言说“无”?

——亚里士多德与爱利亚派[①]

一　问题

长期以来,哲学经常受到两种基本的批评:迷失于宏大思考,或者迷恋于技术细节。对其通常的敌人说来,哲学要么做过了头,要么太局限。哲学的一些敌人暗示:他们知道什么适合于哲学、或者什么是柏拉图所说的适中(metrion)。他们引用品达(Pinda)的格言:“万事适度”(nothing in excess),显示哲学与诗之争;但所引用的这个片段不无含混之处:“智者极端赞赏‘万事适度’。”[②]希腊文“perissos”一词的意思是“丰富”(abundantly)或者“极端”(excessively)。这意味着品达认可适度观念时并非没有保留。这使我们想起柏拉图对话中适度与疯狂之间非同寻常的关系。

是为引子。这里要关心的问题确实是宏大的;但却不能不通过处理技术细节来阐明。事实上,它极难阐明。我们不能彻底地问(尽管必须问):“什么是无?”因为“什么”已经包含了某种东西。那“无”包含了什么呢?显然,不能说“无”代表没有,除非我们能说出“无”的含义。

面对如此含混的思考,人们常常这样反诘:“无”这个概念有意义,但没有指涉。但这还是不管用。首先,概念是确定的东西,它存在;但“无”不存在。然而,对这个争论的“否定”,或者肯定“无”并不存在,并没有告诉我们什么确定的东西,即没有正面涉及“无”。

---

① 根据作者建议,本文翻译中省略了部分注释与其他解释性文字,并采用现在这个题目,特此说明。——译注

② 见 Oxford Classical Texts, fr.204.

换言之，概念只有在有意义的时候才能被感知(像"无"这个概念则是不真实的，即使其意义就是其指涉)，而意义也必须至少包含一些肯定的断言。如果意义全然是否定的，我们就没有断定任何东西。更有甚者，我们就是用"无"来解释概念。最终，"无"并未被定义为没有指涉的概念——因为许多概念，比如"圆方形"(square circle)虽然并没有指涉，但并不纯然就是"无"的概念。我们或许可以说，"无"就是没有指涉的那些概念的集合，或者是包含着零集合的那些集合的再集合。仅此言之，这只是一种特定的技术构成。

人们并不会同意这里出现了什么严重问题。确实，我们都对"无"这个词有满意的理解。你怎么可能正在读一篇现在还没有写就的文章？如果并非如此，你又怎么能去读的呢？"无"具有多重意义，比如"完全不在场"，又比如"整体虚无"。我想这种合乎常识的否定，从一定意义上说是合理的。但怎么个合理法呢？这下问题就来了。

这是因为我们对"有"、"存在"以及"某物是某物"(something is something)的理解，都取决于我们对"无"、"非存在"(nonexistence)的理解。我们不能用正面概念代替反面概念从而解释后者，相反，用反面概念解释正面概念则是同义反复。例如，我们日常所说的"全然不在场"，只是用另一种肯定的方式在说，没有什么东西在场。但这转而意味着"无"的在场，而这恰恰需要解释。(那些反对"'无'的在场"这个说法的人，或许会用"'无'的不在场"代替之。那会使他们学有所得！)

人们一般会认为，"'无'的在场"这一说法，是"某某种类的'无'的在场"这另一说法的不完整表达。就此言之，将"无"视为名词是一个语法错误。名词需要指涉，只有事物可以充当这一角色。事物或许是存在的也或许是不存在的，但无论哪种情况下，我们都指涉某种特定类型的事物。因此，"无(nothing)"的意思是"没有事物"(no thing)，而"事物"的意思则是"某某类型的事物"(thing of such - and - such a kind)。

然而，以上分析仍有问题。它并没有充分地关涉在"没有事物"这个表述中"没有"(no)的意义。"没有"是一个数量概念，它告诉我们，在一种类型各种变体的真值所设定的种类中，任何东西都没有涉及。它的意义因而取决于"无"的意义。这个数量概念在告诉我们没有什么东西被涉及时，既用了我们需要定义的东西，又告诉我们"无"是不可记数的。第一种情况下是循环论证，第二种情况下则承认定量分析不适合我们的研究。

一般说来,"非"(not)像"无"一样是一个基本的逻辑概念,为了致力于推理分析,我们必须理解它。而这个概念又不能用推理分析来解释。这是因为推理分析本身也建立在一定的形而上学或本体论假设之上。比如像前文所说的原则:是(to be)就是成为确定的东西,是一个单位或者一个可计量的元素,或者(就其无限实体的极端情况而言)是我们可以命名的东西。在对否定问题所作的穷尽式研究中,Haskell Curry[①]将构成性的否定形式区分成五种,可以归结为谬论(absurdity)和驳难(refutation)。在这两种形式中,Curry 认为驳难是根本,对 P 的驳难即对非 P 的肯定。因而,最终我们用否证来规定驳难,而不是用驳难来规定否证。

像"逻辑"和"分析"思想家所为,我们关于"无"的讨论程序是一般趋势的极端例证,即,将根本但却无法解决的问题用虚拟的转换或替代取而代之。通过这种方法,我们可以虚构一个解决方案:问题被一种技术构成取代了。人建构起来的东西,人也可以解构它。换言之,解决方案是由技术规则预先设定的,它将建构本身作为一个难题(puzzle)来加以把握。问题(problem)被难题所取代。技术精确性上看似伟大的进展(事实或许真是如此),实际上不过是诗对哲学的胜利。难题就是诗或者人造物。

对"无"的考察因而转向对哲学可能性的考察。我想强调说,这不是在关心那些可以用精致的形式主义可以解决的"难题"。但是,这也并不能成为我们的借口:可以不去精确地考察对问题的技术解决所提出的各种可能性。只有进行了这种研究,我们才有权利寻求其他可能性,从而对技术解决所缺乏的东西作出刻不容缓的回应。这正是本文所要做的工作。

二　哲学之父:巴门尼德

希腊哲学起源于解释整体的统一原则之尝试。但何为"整体"?是所有事物的总和(ta sympanta)吗?或者是这一总和形式上的统一——因而并不是各种元素的总和(to holon)?只需思考一下:了解元素的

① Haskell Curry,《数理逻辑基础》(Foundations of Mathematical Logic)(New York: Dover, 1977), pp. 254ff.

总体数量,并非了解元素构成整体的原则,第一种假设(总和)不难否定。总和的原则是数量化的或者数学的(如果将复杂问题简单化),但是数学并不能回答其自身作为整体或者原则的问题。

因而我们倾向于第二种假设:形式的统一。但这一回答同样充满含混之处。如果关于整体的原则是形式,那么它一定与构成整体的元素的形式有所区别;否则,就仅仅是元素的总和。但是,如果作这种区分,元素之间有什么共同之处?如果并不是总和中的元素,它可以被计算吗?如果不能,它可能是什么东西呢——如果我们至少还遵循这样的原则:"是"就是成为某种东西,某种可以计算的东西?

如果我们将把握整体的统一作为原则,也还是不能减少我们的麻烦。这是因为整体的统一并不能与任何构成元素的统一区别开来。说整体因统一体得以统一,等于没有说什么,或者说仅仅是说出了一句陈词滥调,因为"统一体"没有内在结构,并不能加以分析性解释。我们真正需要的是对下述问题的回答:元素是怎么被统合为整体的?

试图精确地定义统一体,必须以同一(identity)或同等(equality)来代替之。因为定义是一种分析,而对没有内在结构的东西无法分析。但是这种替代仅仅是增加了单元,或者说预先设定了它明显所需要设定的东西。或许这里需要举例说明之。我们可以将马的统一体归之马的种属。但是正象我们已经看到的,在马的统一体和马的种属之间没有区别,因此,我们需要解释马是种属的统一体。说马统一于它的种属,不过是说马统一于马之为马。

简言之:作为统一体的统一不见了。我们看到的仅仅是它在不同类别中的呈现。这因而也就等于是"无",它自身无法"看见"自身,仅是在事物之中或"边缘"被看见。正像从不同的类别出发定义统一体不可能一样,我们也不能用某种东西(或者某一类东西)来定义"无"。同样的,只有我们了解了什么是统一体或者"无",我们才能解释整体是什么意思。如果统一体不能与"无"区别开来,那么整体,由于其对统一体的依赖也不能与"无"区分开来。因为毕竟说所有的事物是由"无"统一起来的,那是虚无主义而不是哲学。

我提出这一深奥的反思,是为了激发对存在于希腊哲学起源内在问题的思考,特别是对巴门尼德的思考——在我们看来,他是第一个哲学家。在这个问题上,我们面临两种不同的假设。首先,我们要争辩说,既然不管什么东西可确认者就都是统一体,既然在统一体之间没有

什么东西存在,那么,整体就是一个单一的整体。因而存在就是整一。

上述论点,无疑是属于巴门尼德的,它要求我们完全无视"无"或者"全然不"(*the altogether not/to mēdamōs on*)。不幸的是,它带来一个结果:各个不同的差异性、多义性以及选择性似乎还在,却并不"实际上"存在;也就是说,它们在存在的全体之中已经没有位置。因此,正像黑格尔所指出的,在本体论或理论层面,存在与"无"区分开来,而(在爱利亚学派而非黑格尔哲学的意义上)对存在无法进行"理性"言说。没有存在的逻各斯(Logos),而只有神话和诗。这就使我们有了第二种选择。我们可以说,柏拉图和亚里士多德对巴门尼德作了修正。在一种形式与另一种形式(也就是统一体与统一体)之间并非一无所有,有一种观念是:"无"确实是某种东西,是他者(otherness,柏拉图)或者缺失(privation,亚里士多德)。[①]

哲学,就其对整体给出一个说法(logon didonai)这个意义上来看,从巴门尼德开始。因为巴门尼德认为对"无"不可能有精确的、决定性的说法,所以他就必须与柏拉图《智者》(237a4ff)中爱利亚陌生人所谓的"全然不"的任何话语表达方式脱离开来。但这是巴门尼德的出发点也是他的终点,原因已如上述。通过对"无"保持沉默,巴门尼德认为他也对多元性和差异性保持了沉默。

爱利亚陌生人既非巴门尼德也非柏拉图,但是他比前者饶舌也比后者精确,第二次重新开始。与传统解释不同,他们并没有对"哲学之父巴门尼德"有弑父企图,取而代之的是,他说我们需要对巴门尼德的言说"严刑拷问",因而用"是" 限制 "非是",用"非是"限制"是"《智者》,241c－d7)。这一过程,很显然与弑父有所不同。事实上,我们服从(obey)巴门尼德对"全然不"进行话语表达的律令(当然,对律令本身进行表达是个例外)。

---

① Privation一词源于希腊文 steresis, 源自 steresthai(欠缺或被剥夺)。一般而言,当某物欠缺一种依照其本性它应该具有的属性时,它处于缺失状态。根据亚里士多德的分析,缺失、基质(substratum)和形式(form)是变化过程的三种基本因素。处于变化开端的缺失乃是变化在终了时会提供并且基质能接受的特征遗缺。例如,假定一个人从无教养变成有教养,"人"是基质,"无教养"是缺失,而"教养"则是人在变化终了时获得的形式。亚里士多德《物理学》,193b16－17这样说:"一物是从缺失变来的,缺失自身的本性是非存在——它不会作为变化的结果的一种成分保留。"引自《西方哲学英汉对照辞典》,尼古拉斯·布宁,余纪元编,北京:人民出版社,2001年,第813页。中文本《亚里士多德全集》(苗力田主编,北京:中国人民大学出版社,1991年),则将这个词译为"短缺"。——译注

恰恰在这个意义上,“无”的问题在西方哲学理性的或“说明性”的传统中消失了,取而代之的是人“限制”的技术结果。我们将对此做仔细研究。因为在别的文章中我曾有所论及,[1] 所以在这里则最简单扼要地说说爱利亚陌生人的发明。不过,我将考察亚里士多德批评爱利亚陌生人的主要原则,考察他是怎样修正爱利亚陌生人关于非存在(nobeing)的方法的。我想呈现被作为分析理性主义范本的亚里士多德,未能成功地通过以是“限制”非是或以非是“限制”是,从而回避关于“无”的问题。这种限制导致了用缺失代替全非,或者说形式特征的遗缺,而遗缺的确定结果,无论如何是由形式本身来确定的。

让我们转向对《物理学》卷1第8-9章亚里士多德对爱利亚派的批评。有思想者因缺乏经验受到误导,说了下而这段话:

> 因为他们断言,存在既不是生成的,也不会消灭,既然生成的东西必然或者从存在,或者从非存在中生成,而从这两者中生成都是不可能的。因为存在(既然它存在着)不会生成,也没有什么东西会从存在中生成(因为必定要有某物作为载体)(191a26-31)。[2]

这段话中,非存在的意思是“无”,并非对什么同一性的否定——那实际上已经是另一同一体了。换句话说,爱利亚派否定“存在”(Being)和“无”(Nothing)之间的中间状态。因此,如果存在(Being)(是什么?)进入在(being)(=将是,come to be),只能来自无,或者来自没有再生资源的全然不在。这因不可能而被否定了,尽管并没有给出可靠理由。

亚里士多德说,这些没有经验的思想者进而认为并没有(不存在)很多在,而只有存在本身。他并没有解释对生成的否定怎样带来了对多义性的否定。原因或许如下。就多义性而言,一种元素区别于、不同于因而也就不是另一种元素。如果这一点成立,爱利亚学说就预示了爱利亚陌生人的技术发明所具有的致命弱点。在相关的问题上,“不同”(other than)并不全然与“不是”(is not)同义,而转换则并不消减(而是取决于)对否定因子之作为否定因子的先在理解。

---

① 《柏拉图的<智者>》(Plato's Sophist)(New Haven: Yale University Press,1983)。

② 亚里士多德:《物理学》,徐开来译,见《亚里士多德全集》第二卷,第25页,北京:中国人民大学出版社,1991年。——译注

这很容易用现代的概念来解释。爱利亚陌生人想说的是"S 不是 P",意思是说,"S 是非 P,即,Q"。但是这一新表述的意义取决于我们是否默认 Q 不是 P。爱利亚陌生人的分析可以概括如下：

$$\text{not} - P = Q \; (Q \neq P)$$

在这个例子中 P 和 Q 是形式类或者谓词。因为"≠"的意思是"不是",很显然,定义的完成就是在下定义的词中,被下定义的词被消减了。简言之,多义性取决于"本体论的"(不仅仅是句法的)否定无法消减。但如果对整体的理性分析是可能的话,这必须加以避免。在存在的全体中并没有什么裂隙,那是连续的。

但这个争辩与生成问题无涉。它否定的是本体论意义上的差异。如果我们排除本体论上的差异,那么当然生成问题也就消减了。不幸的是,分析性话语亦将如此。因而亚里士多德的基本任务就是解释本体论(也即分析话语)何以可能,而并不披露存在的全体之中的不连续性或者虚无。换句话说,他必须用连续体(continuum)代替全体(plenum),或者找到解释不依赖于"全非"的他者的方法。如果不能做到这个,他就不能提供对生成的理论解释。如果从另一方面说,本体论的差异是可能的,那么多义性也就是可能的,这与生成问题完全无关。存在可以是形式因素非生成性的多重体现。对本体论差异的承认并不足以阐明生成的问题。我们仍然需要解释从某物的不在场到在场的转换的可能。

特别需要强调的是,这里不讨论作为日常生活经验的、现象性事实的生成是怎么存在和发生的。我们关心的是可然与可理解性原则,并对之进行理性解释。由此,我们回到《物理学》卷 1 第 8－9 章。亚里士多德继续对之作出关键区分。某个人拥有医学技艺,因而可以是个医生,但是他所做的一切并不都基于他是医生这个前提或者身份。看病时他是医生,但是他也像木匠那样造房子,那时他并不是医生。"作为"(as/hēi)这个词在亚里士多德那里成了技术词汇,它表明了差异(或者同一个人身上的差异)。我们需要追溯一下传统,回到"qua"(身为)这个词(191a33－b5)。

医生由于其身份,将做一些因为此身份而要做的事情,经受痛苦并成为某种类型的人(191b6－8)。这是对两种不同因素即借助(eks ia-

trou)和作为医生(hēi iatros)的最笨拙表达。如果我们像医生那样行事,我们的行为是遵循了医生的本性。从另一方面看,"作为"(as/qua)行事又与"从"(from/eke)作为一个医生的意义上行事区别不大。但我们且将此搁在一边,看看亚里士多德的观点。更为重要的是,他似乎并没有认识到,作为医生和作为木匠行事已经在同一个人或一个统一体中表现出了形式的或本体论的差异。"医生"的同一性有别于"木匠"的同一性。而且,问题并不是我们能否在实证的或者现象学的意义上作出这种区分,问题是这一区分是否允许理论解释。

亚里士多德对"qua"的区分是为其缺失论的理论构成服务的。他这样开始道:"那么显然,'从非存在生成存在'中的这个'非存在'也是标志着作为非存在(to hēi me ōn: 191b9 - 10)"。且让我们预测一下这一步骤带来的结果。人是从合适的形式中介中产生的合适的质料。在人生成之前,质料没有形式。这些质料自身是确定的,也就是说精子或卵子。但作为将要变成的相关形式,则是不在场,是缺失,是非存在。

认识到这一点,又为了使之有效,他就必须使缺失作为"某种形式"(kai gar he steresis eidos pos estin: B1, 193b19 - 20)。这就有了三分。质料区别于形式(它所成为的东西),而且也区别于缺失(hēmeis men gar hylēn kai sterēsin heteron phamen einai)。质料是由于偶性的非存在(kata symbebēkos),而缺失则是本质上的或者与本质相通的非存在(kath'hautēn: A9, 192a3 - 5)。质料在这样的序列中,既能成为又不能成为特定的形式,转而也可以接收不同的缺失,并且与任何一个不同一。

随之,亚里士多德还要区分"潜能"(potentiality)(如此这般的质料变成如此这般的形式的能力)和"缺失"(如此这般的质料的情形,并非这种形式面是可以变成为这种形式)。记住:质料是形式与物质的混合,比如说,精子和(或)卵子的形式附着在基体上(它自身又是质料和形式的混合)。质料作为精子或者液体并不是确定的,因而也就不能与非存在等同起来。那必须是"无论怎样"的某种东西,而这样的"某种东西"来自具有缺失的形式。

缺失"在一种意义上"是存在或者形式,面在"另一种意义上"则是非存在。但二者对缺失来说都是根本的(Kath' hautēn)。如果一种给定的缺失不是内在的形式,那么缺失就最终不能区别于其他东西。这就是说,缺失与其自身没有同一性,而只有偶性,而这种偶性则是"无"

所固有的。亚里士多德传达这种观点的同时下了一个全然不能令人满意的断言:缺失"无论怎样"是形式。

亚里士多德的解释并不成功。他一边说事物其来有自,一边又说有生于无。这就需要他将"无"(非存在)等同于有,或者更不济:从一定意义上是有,从一定意义上是无。缺失的确定性,得自于它是一种形式。而这种确定性又具体化为它是非存在。所有这些又建立在缺失"无论怎样"是一种形式这个意义上。非形式怎么能是形式呢?

不要到缺失之外去考察上述确定性,比如从物质的底层。后者自身"潜在地(potentially)"是一种给定的形式,但还并不是那种形式。而这样"并不"就恰恰是"缺失"。亚里士多德仅仅假设了他所需要证明的东西:这种"无论怎样"的生成的连续性,使形式得以影响或者在质料内部考察缺失。这样一来,他离开了理论而回到了对现象的描述。

换句话说,亚里士多德并不能区分两种不同身份,因为他不能将之与第三者区别开来,那是一个二者都在其中又能得以区分的统一体。以木匠和医生为例,第三种因素,就是拥有两种身份的某个特定的人。但是,就缺失而言这二者并没有相似性。只有两种不同的因素:缺失作为形式以及缺失作为非存在。

重复一遍:为获得成功的机会,亚里士多德需要在缺失中发现又一种因素(不是质料:参看 193b10 - 20):既非形式又不是非存在。我们可以称之为缺失的统一。但还是存在问题,统一是形式的特征:事物与事物在一定形式中得到统一。但是,缺失并没有这样的统一形式;如果是,那就是形式而并不是缺失了。正像我们前面所看到的,任何统一体就其自身来说是无形的。因此,缺失概念是不连贯的。亚里士多德除了认为给定的形式有时在场有时缺席之外,没有说出更多东西。

然而,事情并未就此为止。"作为木匠"与"作为医生"的本体论差别,植根于人这个统一体之中。但是,这并不足以向我们提供区别并非"全然不"这个说法。人之作为人的的统一体与非人的统一体并没有区分开来。统一体并不能对作为 - 区分(qua - distinction)比全然不说得更多。

事实上,由此推论,诉诸统一体与诉诸全然不并没有区别。诉求的乃是经验或现象的事实,两个不同的身份,彼此互不相同,但是却在一个可见的统一体中,这个人,是他自己而不是某个身份。这里有三种形式特征:人、木匠和医生。三者均不能等同于(或者解释)"作为木匠,而

非医生"中的"非",反之亦然。诚然,"作为"并没有解释但是已经包含了对自身的否定。[1]

三　插曲

人们给哲学规定的问题,就是怎样言说存在的真理(而不是意见),而并不在任何意义上涉及或者引发虚无。这种限制是必要的,因为(1)我们无法对"无"说出什么确定的东西;(2)有这样一个前提:无来自于无。因为是就是是其所是,并且总是是其所是,所以在存在与虚无之间没有第三种状态。生成,从理论上说是不可能的,或者至少是不可解释的。

我们不欣赏巴门尼德观点所具有的威力出于多种原因。首先,两千年的基督教传统损害了我们,使我们愿意接受创世说。其次,更直接的原因是,生成说的实证材料是无可指摘的,而关于存在与虚无的材料则至多是一个注脚。否认生成的真实性很明显会带来混乱;我们的直接存在使我们设想:如果有什么立场使生成的事实不能得到证实,那么追寻的历程就是没有意义的。最后一点原因是,现代数学似乎成功地以其自己的方式向我们提供了对变易的理论归纳,当然那既生成也有朽坏。

巴门尼德学说的特殊性,在于说出了哲学的特殊性。鉴于数学以及实验科学对我们的哲学观念所形成的压倒性影响,由于持续地将哲学转变为技术分析,我们趋向于失去传统哲学的、奇妙的合法性观念。哲学被尊为学院里的一个学科,即以"后现代哲学"而言亦是如此。

而事实是,如果我们试图了解关于整体的最终结构的真理,奇妙的传统"形而上学"(如果这个词适当的话)依然是亟待回答的问题。坚持认为那些拒绝奇妙问题的人(比如我们现在正研究的巴门尼德)是无动于衷的人(简单地拒绝了原初意义上的哲学),对数学和逻辑分析的价值立场来说,或许并非中伤。但是这并不意味着他们以某种更高的

---

① 对亚里士多德关于统一体(unity)的论述所存在缺陷的不同看法,Enrico Berti 文《亚里士多德形而上学同一律的"神学价值"》见 Studi Aristotelici(Padau: L. U. Japadre, 1975);也可参见 Elmar Treptow,文《亚里士多德形而上学与第二分析篇的联系》见 Epimeleia 第 5 卷(Munich and Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1966), p53.

东西取代了原初意义上的哲学。这是因为,不管我们注意与否,古老的、奇妙的问题依然存在。否则,即使我们的表达方式如何流利,我们还是不知道自己在说什么。

当我们进行哲学或数学思考,或者致力于什么话语实践的时候,许多情况下,我们是在谈论无。哲学言说的历史就是试图将这些转变为对有的言说。就此而言,哲学对其自身转变为技术建设,或者导致诗的胜利要负责任。从根本的意义上说,哲学或许不能做什么事情。有一些问题并不能解决,但是那些问题需要加以恰当地阐明,以便使其他问题合法地得以解决。

现在我当然并不愿意说,不恰当地理解无的问题,数学就不能有所作为。我的观点是:数学并不能使自身对这个问题有所阐明。这是与生成有关的问题。数学分析,并不能解释怎样言说存在与虚无的问题。它整合了关于如果言说上述问题的理论结果(或偏见)。同样的,它并没有给定任何关于生成的本体论解释。正像现在人们所说的那样,数学是"本体论中立的"。这对错参半。就数学已经是一种本体学说表述而言,它是错的;就这种学说既没有被数学意识到也没有讨论之,它是对的。

现代数学的成功很大程度上要归功于这一假说:除了生成和变易并无其他。因而静止被视为运动的暂时表现,统一被同一所取代。结果呢,所谓的数学意义上的"柏拉图主义"并没有涉及统一体、差异、存在以及虚无的问题。取而代之的是,它心照不宣地在由统一体、差异、存在和虚无所构成的分析结构中运用了这一切。

无疑,巴门尼德的教诲是无助于科学进步的。其自明的道理,在更大范围中已经被历史与哲学科学(Wissenschaft)创造性成果所削弱,哲学的思辨正要被技术的分析所取代。这个问题过大,不适合在这里谈。这里想说的仅仅是,用亚历山大教科书的语法规则,或者将处于最高秩序中的天才类比于"先民"或"史前社会",是不可能理解巴门尼德的。我们也不能将他的前技术性思考扭曲为现代分析技术的结构,对此有趣的问题我们应该发问。

本文并不想使无知的思辨或对语文学的毁誉合法化。也不想贬低对技艺(technē)必不可少的、合法的运用。想做的只是:从科学的或者知识学的(wissenshaftliche)角度,强调虚无问题的奇妙性。在回答哲学问题的情境中,巴门尼德是从企求避免虚无开始的。他因而相信自己

(或者至少被认为是)一个一元论者。而实际上,巴门尼德是一个二元论者。他并不否认虚无的"存在",因为这起码是一种过剩。

没有人宣称无"存在",也就是说它是"是"(being)。[①] 合法的假设是,有两种原则:存在的与虚无的,二者都对考察整体是必须的,而且二者不可化减为一。巴门尼德的二元论承认有存在和虚无两种原则,但是,坚持认为在话语解释中只用一个:存在的原则。其后继者(其中包括弗雷格、胡塞尔、海德格尔以及20世纪各种版本的分析哲学,还包括爱利亚派)服从了这一吁求。

柏拉图实际上是从这样的前提开始的:在理论上,他不满于人们对生成和差异问题不予解释。简而言之,我们至少必须考虑问题的可能性(这是爱利亚陌生人所倡导的):与生成和差异问题共通的本体论因素是"他者"。柏拉图因而给了陌生人这样的说法——"他者"的"保存语义"的、或本体论的原则,解释了否定的句法功能所具有的作用。

因而,《智者》所讨论的问题,根据巴门尼德的指令显然没有涉及无(=全然不),但讨论了否定的问题。我们或许可以用通常的"S 非 P"来表达(在这里变量是各种形式,也是各种形式的例证)。除了其他片面性的问题,这样的分析不能令人满意之处在于,"他者"已经是存在和虚无的混合。因此,不能解释虚无是怎么从我们的本体论程序中被消减的,是怎么被"肯定"的替代品所取代的。

说一件事并不是另外一件事,当然就是说,第一件事情是其自身而不是第二者。正想黑格尔或许要说的那样,第一件事的不,或许正是因为它的非:人之不是非人,乃因为他是人。这当然是一种逻辑上的雕虫小技,但是它是具有深刻含义的形而上学的真理。因为事情要成为其所是,就必须一直是其所是,而不是在其他方面是其所非。

这都取决于我们把"不是"(not to be)作为正面的还是作为反面的东西来理解。如果我们正面地理解之,那么否定的一面就不存在了。如果我们反面地来理解,虚无就得到了肯定。亚里士多德的结论:"一方面是此,另一方面是彼",正是需要我们提出上面的问题。这里两个方面(hands)没有能统一为一个整体(Body)。是木匠,就不是医生;从这个区分上来说,没有什么矛盾之处。而将两个角色统一于一身的人,作为那个人,并不是其他人,当然也并不是非人。所以此人处在是与非

---

① 黑格尔认为存在和虚无是同一的,但是他的"Nichts"(无)并不是全然不。

是之间。

这一结论不是可以求助于谓词分析而得以纠正的"语法错误",不是"is what and is not what other predicate?(是什么和不是其他什么断言)"这样的问题。问这样的问题已经是错误;他失去了问题点。它从哲学的层面下降到语法层面,而没有把握住语法是在合并问题而不是在解决问题。谓词分析学说,并未对人怎样呈现其统一性,因而得以作为谓词的承担者发挥作用有所回答。相反,它用身份和谓词取代了统一体和差异。

进而,身份建立在谓词的基础上(x=y,当且仅当 x 的 谓词与 y 的谓词一一对应时,才是如此)。谓词本身并没有得到解释:我的意思是,并没有考虑一个谓词与另一个谓词由什么区别。而且(正像我要指出的)我们也不知道,否定一个谓词——也就是说当"S 即非 P"(或者其他在这个表达式中的变形)意味着什么。

这里简单涉及的问题,已经在爱利亚陌生人的说法中有所涉及,并没有受到谓词逻辑的影响。在所有这样的例证中,人们在尝试对否定作出"正面"的解释。所有这些尝试像谓词分析理论一样,建立在亚里士多德作为-区分(qua-distinction)的方式之上,或者说:"一方面是此,一方面是彼"。但是作为-区分包含并取决于对将要被解释的东西的前理解。我想,值得指出的是,求助于谓词分析,是当代哲学最过度使用也最无效的步骤。从其语法真实性中我们获得不了任何真实的东西。

惊人的事实在于:亚里士多德在触及非存在问题时从来没有讨论过存在与虚无混合在一起的问题。并不仅仅是他回避了虚无;他也回避了存在。在这一点上,海德格尔完全正确。亚里士多德用来表达"存在"的概念——on, to on, ousia, to ti ēn einai, eidos 等等,都指确定的东西,也就是区别于其他东西的东西,所以是在整体中可以计量的元素。因而,提供智慧的科学是关于原则(the principles)和结果(causes)的知识,而并不是关于最高原则(the principle)的知识或整体之作为整体的知识。

正像人们所知道的那样,对亚里士多德来说,并没有整体的科学,因为"存在是以不同的方式言说的"。存在的种类许许多多,各有其自身的原则,因而也就有其确定而又不同的知识。一个知识分支的原则并不能作为另一个知识分支的原则。当"形而上学"自身还是一门科

学,这就带来了糟糕的意义问题。这其他所有原则来自其中的原则的集合,怎么才能不损害知识的不同成分呢——知识的不同是建立于存在的不同成分之上的呀?

亚里士多德当然通过对统一体、差异、他者、存在、非存在等等概念全面而可贵的分析涉及到上述问题。但是,除了作为 - 区分这个基础,他并没有试图去解释统一体和差异性自身是如何得到统一的。这不是什么解释,更有甚者,它给我们的印象是离开了问题。在《形而上学》Z卷中,对统一体的本质(ousia)所作的长篇、未下结论的分析,处理了各种因素(本质和特征)的统一问题,这些又都是统一体和差异的统一。

人们可以有非常充分的理由说,亚里士多德根本没有形而上学,或者在更大程度上可以攻讦形而上学植根于自然语言结构之中。这在亚里士多德处理非存在问题时表现得更明显。其理性抽象学说对此亦有表达,它是统一体、差异以及同一以及其他等等,生成个别事物形式特征的基础。这一一般情形的两个特殊例外是:原质料和理性。严格说来,并没有形式,这恰恰是因为它们拥有所有的形式。因而在亚里士多德学说的最基本层而(也可以说最基础或者最极限的意义上)就存在最切近于无的趋向。

从形式、质料和潜质出发,亚里士多德悄然地否定了爱利亚派存在与虚无这个出发点。我并不否认亚里士多德的起点是更"可感知"的。我的观点是,他没有很好地回答巴门尼德所提出的问题。这些问题并不是感性的问题,而是深刻的、因面也是令人吃惊的问题。人们会试图掩盖乃至消灭之。但这等于是蒙上我们的眼睛,而并不能改变事物可见与非看见的特性。

无论如何,我们必须强调在亚里士多德对巴门尼德还有柏拉图的批评中具有可见的动机。按照亚里士多德的观点,柏拉图还是一个爱利亚人,因为他不能解释生成问题。正像亚里士多德在《物理学》中所说(A9,192a8 - 9),柏拉图的目的是要建立三位一体(triad):一,大与小。[①]但是,他解释说,这种三位一体实际上是二分的,因为柏拉图主义者使得大和小都成了非存在(hoi de to mē on to mega kai to milron

---

① 《物理学》中译也将这三者理解为:"理念,大与小",见《亚里士多德全集》第二卷译者注,第27页;罗森的英译则为:the one, the great, and the small,与中译《形而上学》卷4,987b20对应(苗力田译,《亚里士多德全集》第七卷,第44页)。——译注

homaiēs: 192a6－7)。亚里士多德抱怨柏拉图忽视了真正的第三个因素,即缺失(192a12)。换句话说,柏拉图错误地将质料的二元原则与非存在等同了起来。在柏拉图的存在替代物和虚无之间并不存在真正的中介。因而柏拉图并不比巴门尼德更能解释生成问题(参见《形而上学》A4,987b20ff)。亚里士多德并没有解释爱利亚陌生人的纯粹形式:他者,因为他认为形式是自身包含一、大和小的。矛盾的是,根据亚里士多德的分析,在柏拉图那里就没有形式和质料的区分:这也就是说,柏拉图成了莱布尼茨了。

形式与质料的区分显然是缺失学说的基础,从一定意义上来说,缺失正是区分本身。我想进一步区分亚里士多德的缺失和柏拉图的他者来结束这一小节。确实,对亚里士多德和柏拉图来说,存在并没有对立面。亚里士多德作了这样的考察:否定的因素必须得到理解以便去修饰谓词概念,而不是系词。这一考察尽管并不全错,却定然不充分。

类－形式,并不是特征;它具有特征。例如说质料不是形式,或者说树不是人,并不是在否定谓词概念。事实上,形式并不能在亚里士多德的意义上加以否定;这样做是在否定存在或者使非存在成为存在的对立面。正像我们将在下文所看到的那样,亚里士多德完全不能将否定与缺席(或者将形式的潜能与质料)等同起来加以考虑,他也不能解释"此形式非彼形式"这一表述的"技术"意义。

从本体论的差异来说,柏拉图的形式学说要高于亚里士多德的谓词学说。这是因为柏拉图至少尝试(以爱利亚陌生人为面具)将差异原则与存在原则(其纯粹形态是,存在与他者)加以分离。这一解决在技术层面上行不通,但是就其针对的是正确的问题来说,却是一个正确的尝试。而谓词理论则不是。那些试图将"后"柏拉图转换成谓词原型支持者的人,仅仅是在转化亚里士多德的偏见——常常是以后现代的或者"弗雷格"的方式这样做。

四 麦加拉学派[①]

巴门尼德学说导致了对差异或者多样性的否定,也导致了对生成或者存在与虚无之间中介状态的否定。相反,亚里士多德否定对存在和虚无的激进分离,或者说肯定了生成。对他来说,统一和差异来自于原本,或者说来自于对生成的、彼此有别的、个别的事物(原本的 ousia)的关切。

亚里士多德的《形而上学》θ 篇,通过与爱利亚思想者中麦加拉学派的辩论,集中关注了生成这一给定范式的重要问题。粗看起来,麦加拉学派否定了生成问题。因为,正像亚里士多德所说,他们否认(亚里士多德所谓)现实性和潜在可能性的区别。

下文我将对以亚里士多德与麦加拉派的争论为中心,考察潜能、谓词以及行为 - 能力的不同。这会使我们的讨论集中在可信的基础上:亚里士多德在持续讨论生成的根本问题。这也有助于解释我间或所说的"本体论"和"现象学"这对基本的哲学区分。我的考察将争辩说,亚里士多德并没有能与麦加拉派就生成问题形成争论,事实上,他甚至没有准确地陈述问题。[②]

我想从亚里士多德关于麦加拉派有效地否定了存在与虚无之间的中介状态进入话题。这就是说,麦加拉派否定了全部存在之间的鸿沟。亚里士多德以他自己关于现实性与潜在可能性的区分来阐明上述观点。他认为,麦加拉派的主张是:上述区分,将存在之间的鸿沟归因于存在。为什么?

---

① 麦加拉学派,公元 4 世纪初在希腊由麦加拉的欧克莱得斯所创立。该派对亚里士多德的批评以及对斯多亚逻辑学的影响比它的任何正面主张都更为著名。欧克莱得斯是苏格拉底的学生,并且是苏格拉底对话的作者,但是他的思想只留下来一部分。据说,他曾主张"善是一,虽然它有许多名字,有时成为智慧,有时称为上帝,而有时又成为理性",以及"善的对立面是不真实"。这些论点使人感到来自巴门尼德和爱利亚学派(强调静态的一个学派)的影响要高于苏格拉底的重要影响。麦加拉派学者至少在欧克莱得斯时期,怀有一种伦理的和教育的目的,正是在这种精神下,他们坚持善的统一性,不过,和其他自封为苏格拉底信徒的人相比,他们更重理论,参见《简明不列颠百科全书》5,北京:中国大百科全书出版社,1986 年,第 685 页。——译注

② 参见海德格尔:《亚里士多德》,见全集第 33 卷(Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1981),p165.

我们看亚里士多德自己的表述。一个准备建房子的人，并没有建房子。“并没有”(not yet)在这里(对麦加拉派来说)意味着“不”(not)，也就是说房子没有建。进而麦加拉派认为，人们只有在做某件事情时才是有能力做(hotan energei monon dynasthai)，因而人不行动或者不作为，就是没有做事的能力(θ3，1046b29ff)。亚里士多德的推论可以归纳如下：“如若不可能就是潜能的缺失，不生成也就是不能生成(1047a10－11)。”他继续说：“这样一些理论既取消了运动也取消了生成(1047a14)”。

我以为，我们不能把麦加拉学派理解成他们是在否定实证的、现象性的生成或变化。特别要说的是，他们并没有否认有能力建房子与实际建房子之间的具体区别，或者换句话说，在房子未建成前与建成后有一个阶段。如果我们否定这个事实，那麦加拉派和亚里士多德之间就没有什么可以争论的了。争论其实是——像亚里士多德在其与麦加拉派的辩驳中所清晰表达的那样——我们如何运用语言，因而也就是如何合理地谈论经验(θ3，1047a20ff)。亚里士多德与麦加拉学派之间的争论是关于形而上学的，而非关于生成的事实。重复前面的观点，亚里士多德处在否定形而上学的过程中。这也就是坚持认为，对经验的理论解释必须在对表现了自身的经验进行区分和阐明一开始就“保留现象”。而麦加拉派认为区分表现出来，就不能用原有概念解释清楚了。

我们可以设想，麦加拉派将(或者说必须)对生成的事实给出不同的理论解释。我们这里所要考虑的不是历史或哲学的精确性。不管历史上记录下来的麦加拉学派的实际表述怎样，我们的任务是：要在巴门尼德所表达的与虚无相脱离的意义上理解他们。简言之，这是“正确的”麦加拉学派对亚里士多德的反应。亚里士多德所谓的“潜能”的每一个发展阶段，以及运动作为“潜能的的现实化”，从本体论或者形而上学的意义上来说，是全然现实的，不存在鸿沟。

这一说法(下面还要拓展之)，并不与差异或多样性相分离，因为它运用了(亚里士多德所说的)现实的多元特性。然而，巴门尼德也没有在现象的层面离开多样性。对巴门尼德来说，存在的统一性，是多样性中的连续性和不间断性。对麦加拉派也是如此。两个看似分离的阶段(将做什么和正做什么)，是两种“现实性”，也就是说，实际的要做什么事情的权力和能力，与实际的作为。但是“现实”的多样性，在形而上学上并不是决定性的特征。决定性的特征是，每个“是”，都是全是，也就

是说,存在是所有现实性的统一。

我这里并不是说,麦加拉学派的学说是成功的;例如,他们根本没有解释表象是如何显现的(用巴门尼德的话来说,爱利亚学派没能解释为什么有两种方式,或者说为什么二者不同)。没能解释人,而不仅仅是统一体,也没能解释无。我补充另外两点:首先,麦加拉学派象巴门尼德一样,对严肃的问题作出了反应;其次,亚里士多德明显相信自己解决了上述问题;可是他转移了问题。而这种转移,最终则被巴门尼德所正确确认的问题破坏了。

在这里我们要插入概念问题。亚里士多德的概念"dynamis"翻译成英文可以是"潜能"(potentiality)或者"权力"(power = capacity)。我们将会看到,在权力和现实性之间很难(如果不是不可能)作出区分。这在麦加拉学派那里是一个重要观点,而且是非常合理的观点。我们也知道,亚里士多德区分了潜能(dynamis/potentiality)和可能(endechomenon/possibility,一个与必要性 necessity 并列的情态概念)。

对情态问题我相对少说一些,并不是这个问题不重要,而是因为在这篇论文有限的篇幅中很难说清楚。这种省略(我希望在其他地方可以加以修正)或者是合理的,因为我们关心的是非存在和虚无。不弄清楚我们现在所考虑的基本问题,也就不能了解情态问题(比如,"可能世界"或者"可能世界的存在"是什么意思)。

回到麦加拉学派。很不幸,因为他们过于强调表述的一致性,所以我们要代他们向亚里士多德提出下列问题。"如果没有绝对的虚无或者全然不,非存在何在?"亚里士多德的正式回答,我们记得是:"在缺失中"。我们同样也记得内在于缺失的基本含混之处;它"无论怎样(somehow)"是形式[即"属于那个(of which)"缺失的形式],"自身"(kath' hautēn)是非存在。

麦加拉学派的询问因而可以集中在两个向度上。既可以强调缺失内在结构的含混性,也可以重申原先的问题:"缺失何在?"在第一种情形下,不管"无论怎样"作何解释,可以确定的是,作为形式,缺失不是(也不能是)非存在。因此,作为非存在的缺失必然既是质料又是全然不在。

我们无论如何要避免后一种可能性,所以我们就要相信第一种可能。但这带来两个问题。首先:亚里士多德已经对缺失和质料作了区分(《物理学》,A9,192a3 - 5)。其次,质料是通过形式成为质料的。质

料离开形式或许“无论怎样”是“ousia”；但如果是这样的话，就与 ousia 作为 eidos 或作为质料和形式的混合的产品有了分别，其自身在事物的逻各斯中不能发挥作用(《形而上学》Z 10 ，1035a1ff，a7 - 8，and a20 - 21)。对质料作为 ousia 的确认，因而危险地接近于假设非存在的实在性。

易言之，质料就隐在地是形式与缺失。因为它自身既非此亦非彼，所以似乎将质料定义为潜能是合理的[①]。但是，潜能是一种缺失，而后者本质上是非存在。无论我们以什么为出发点，亚里士多德都难以将非存在等同于实际形式或者通过缺失、质料或潜能将之与实际形式截然分离。结果，如果问第二个问题(“缺失何在?”)，回答当然就是“在质料中”。但是，这个回答仅仅将非存在置于实在化了的虚无之中，因而就以一种非同寻常又令人迷惑的方式——亚里士多德用“事物”(things 或者 ta onta)来理解“现象”(ta phainomena)的方式，违背了巴门尼德的指令。

对亚里士多德与麦加拉派的争论所作的初步考察，并未能维护亚里士多德批评的理论前提。用苏格拉底的老话来说，要“再次从头开始”(palin eks archēs)。问题太重要了，我们不能只看旗号。

五　本是与谓词[②]

谓词理论在语言学意义上与范畴论或存在方式相关(ta onta:《形而上学》θ1，1047b27 - 32)。[③]这里我们考察一下与之相关的非存在问题。我们从提问开始。亚里士多德认为我们通过确定事物的根本属性而确定其本质。但是，要将根本属性与或然的属性区别开来，我们需要有一个标准：那只能是关于本质的知识。[④]

为了避免循环论证，亚里士多德必须进一步认为我们能直觉到本质。不幸的是，这个说法太具争议性了，可以用各种方式来加以解释。无论从哪一个极端来说，都会带来问题(中间的问题则会导致来自两方

① 《形而上学》H 1，1042a27.

② “本是”一词原文为“ousia”。——译注

③ 参 Enrico Berti 文，p69；以及 Walter Lezel，《亚里士多德的逻辑和形而上学》(Logic and Metaphysics in Aristotle)(Padua: Editrice Antenore，1970)，p49.

④ 参《形而上学》Z6，1032b31，以及 1032a4

面的提问）。如果我们否定知性直觉的话，唯一的办法就是回到语言定义上去。但是如果（我们相信文本需要这样做）我们肯定知性直觉，则很显然此直觉不可能涉及任何内容。

如上所述，问题的症结在于：亚里士多德一再坚持认为本质不是"谓词性的"，也就是说无论内在本质如何（如果有的话），它不可能表述为事物根本特征的理性知识（或者其结果）。在证实这个说法之前，需要做下列考察。如果对本质直觉的内容不能用谓词性的话语来理解，我们就是在默认其内容具有统一性。但是统一性从话语角度上说是空的，因为它没有内在结构。正如亚里士多德所说："并非偶然，一与作为一存在是一（hen to heni einai kai hen：《形而上学》Z，1031b30－1032a2）。"换言之，任何统一体就其自身或者就其给定的元素而言均一样（参见 Z16，1040b15－19）。

更全面地说，我们首先要意识到本质既有又没有特征。如果没有，当然对之无话可说。如果有，这种本质则既是本质特征又非本质特征。而这就带来了混乱。本质特征不再是本质特征，或者说更真实的本质并不能归之为本质（柏拉图主义的消极意义由此产生）。因此，本质的诸多特征（the properties of essence）必须就是本质的特征（the essential properties）。①

这样，问题就产生了：什么是构成我们本质直观内容的本质特征呢？直觉并不是对特征无端的罗列。在任何情况下，亚里士多德清楚地表明他排斥这种罗列（即，关于本质的知识是语言而非直觉的观点）。例如，在《论灵魂》（De Anima）Ⅲ6，430b26－30中，亚里士多德认为思考本是（ousia/to ti ēn einai），不用谓词思考。

在《尼各马科伦理学》Ⅵ 3，1141a7 中，他认为理智（nous）把握了真理。紧接着又认为，"理智有边界点"，或者"限度"，也就是说，"在其中没有 logos"（ho men nous ton horon，hon ouk esti logos：1142a25）。不管人们怎么翻译 horon，它与原则或者限制点有关，使话语分析成为可能，而并不可能是其产物。②我这里则用《论灵魂》中的文字来加强这一观点。

---

① 参《形而上学》Δ18，1022a25ff.

② 《形而上学》1142a25 中译如下："明智与理智相对。理智以定义为对象，这不是理性所能提供的"，见《亚里士多德全集》第七卷，第 163 页。——译注

在《形而上学》Z13，1039a13－23中，亚里士多德认为，本质并不是谓词的集合；也就是说，它相当于统一体（asyntheton或者unity）。这在H3，1043b4ff以及1044a7ff中得到了澄清——我们被告之，本质并不是混合体，例如，人的本质并不是“两足”“动物”的混合或者集合。但是，本质统一体也不是一个点或者单子，因为如果是的话，我们就无法区分不同的本质了。亚里士多德认为，根本的统一是一种圆极（entelechy），一种自然（nature，H3，1044a9）。

因为统一体既非集合或混合，也非点或单子，正如上述，他必然包含着本质特征。所以，它是“圆极或某种自然”，也就是说，是具有内在结构的可以和其他本质区分开来的，因而（假设）是可知的。仅有的另外一种可能是：本质是诸多特征的特定秩序或结构，此秩序构成了内在可阐明的结构。但是在Z12，1038a34ff中，亚里士多德又排除了这种可能性。在这里，他说本质不可能是taksis也即秩序或排列；因为“怎样在思想上去区别，这部分是先于，那部分是后于呢？”

概括言之：本质不属于谓词结构；也不是特征的集合或者罗列；不是特征的秩序；也不是单子的点。那么，怎么用科学的定义来定义它呢？（H3，1043b1）。我以为，有文本根据的唯一答案是，我们将本质作为纯粹的图景或者统一的结构加以直观。这一纯粹图景是我们话语性的科学定义的范式。不管亚里士多德意识到与否，在他对其老师的批评中，直觉与逻各斯（或科学定义horismos）之间是脱节的，而这种脱节恰恰与柏拉图对形式与例证的区分相对应。

处于本质直观与其定义之间的脱节就是虚无，这一脱节被第一哲学所排斥，却又转而迷惑了我们。但情形还要糟，因为虚无也“出现”在质料和形式或者本质之间。它在质料中表现为缺失，在本质中则表现为无法言说的诸多根本特征的统一体。因而，原本的理式或者形式与质料的综合体（亚里士多德将之与构成音节的元素相比较，Z17，1041B4ff），就恶化为现代哲学中偶然的、历史性的个体。毕竟字母与音节的结合是习惯性的，并不是自然的东西。是可能而非必然。所以潜能（与亚里士多德的意图概念不同，Λ6，1071b22－26以及1072a3－5），无条件地先于实在性。（参见θ8－9，1051a2ff：实在先于也优于潜能）。在他试图与爱利亚派——特别是麦加拉派进行论辩的过程中，亚里士多德变成了一个虚无主义者。

由于不能用话语既解释清楚“属于（belong to）”的含义，同时又免

于陷入循环论证(除了求助于前话语的或非话语的直觉),不管是亚里士多德的知识系谱还是现代版本的理论,都不能解决本质存在的问题。[1]那么,非本质存在吗?由此推出的被认为是感觉和认知客体的所谓"本质性"特征又将如何呢?话语知识(那是和所谓的"偶然"特性没有区别的)呢?

由此,我们的研究进入《形而上学》的一个重要部分(E 2, 1026b2ff)。在这个部分亚里士多德认为理论或科学并不具有诸多偶然特征(ta symbebēkota)。更准确地说,"偶然是某种非常接近不存在的东西(eggus ti tou mē ontos: 1026b21)"。作出这个极端表述,无疑是因为本质特征(先前难以片面理解)包含在形式(ousia/form)之中。因为偶然并不能这样处置,所以在亚里士多德那里其正式地位还是一个谜。

述及偶然这个含混的话题,上述表述足矣。我们直接关心的是否定谓词问题。"否定"(apophasis)是一个句法概念;我们知道,"缺失"(sterēsis)是其本体论对应物。二者都是从统一体或者理式的方面被定义的。理式是否定谓词的逻辑主语(《形而上学》Γ3,1004a9 - 16)。

形式不可能具有缺失。它们要么是实在的要么是潜在的,也就是说要么全然在场,要么全然不在场。形式的潜能(或者可以说,潜在的在场——实际不在场),存在于物质底层。说潜能是给定物质底层的"在场",也许不能说不正确——如果不是不明了的话。

这个说法相当于断言:潜能并不是全然的无,它来自精确形式("属于那个"潜能的东西)的某种不确定的特殊性。在已有经验(某某情形下某某质料中的形式总要或者几乎都要转变成现实)的基础上,我们知道该形式是什么。

问题的困难之处在于,以为在形式中没有缺失,也就不会有关于其内在结构的否定谓词。进而,严格说来因为形式与类属不同,也不可能否定同一性,因为对否定因素提供语义或本体论支持的缺失或者潜能必须归于这种或那种类属,但不能超过一种。对同一类属两种形式的同一性,分析起来也很困难。

例如说,"马不是斑马"。严格说来,这里"不是"(not)意味着,马最基本物质构成的缺失与"斑马"的形式具有相关性。但这个不可能,是

---

① 《形而上学》Z 17,1041a10ff.

被否定陈述排除在外的。同样的问题会在其他存在的例子中发生。我限制自己考虑"人首马身怪物不存在"这种类型的说法。这当然意味着，没有基本的物质构成可以包含具有适当形式的"人首马身怪物"的潜能。然而，这个例子中，也没有人首马身怪物——缺失可以为上述"不"的陈述，提供语义的和本体论的支持。

现在要仔细看看原文。在一段极其难懂的话中，亚里士多德区分了两种不同类型的否定：

> 由于关于对立的研究属于同一门科学，而众多与单一相对，关于否定与缺失的研究也就属于同一门科学，因为两者都是关于一的研究，否定(或缺失)是对一而言，我们或者是在单纯的意义上说一不存在，或者在某个种上说一不存在，后一种情况下除否定的含义外还受到属差的限制(因为一的否定就是它的不在)；在缺失中有着某种起载体作用的本性生成，缺失是述说这种本性的。①

我首先要指出的是，在《形而上学》I 3，1054b19ff 中，亚里士多德将"差异"(diaphora)概念与"他者"(heteron)作了区分。与每个事物都是其他任何事情的"他者"不同，"差异"使某个特定种类或类属与其他区别开来。因此是本质特征。考虑到前面的说法，"差异"比"他者"的外延要小，或者是柏拉图式的对否定的转换；同样，基本否定为此也要比柏拉图意义上的否定外延要小。这就将属于(或修饰)统一命题的否定和缺失分离了开来，统一命题属于(或呈现)特定的、具体化了个体的形式统一体。

亚里士多德对两种情况作了区分，其一简单，其一复杂。在简单情形中，统一体由于否定或缺失的"在场"而不存在，而这取决于我们是否

① 我的翻译以 W. Christ 的 Aristotelis Metaphysica(Leipzig: Teubner, 1903)为本——作者注。译文引自中文本《形而上学》，见《亚里士多德全集》第七卷，第 86 页，即 1004a9－16。罗森的英文翻译成中文大致如下："因为这是关于思考相反问题的同一门科学，而与统一相对的是多元，故而思考否定和缺失是同一门科学，因为在两种情况下我们都在思考统一体，统一体中发生了否定或者在其中有缺失［因而要么我们仅仅说(统一体)不在场，要么(说)在一些种属中不在场。在后一种(种属的复杂情形下)，除了否定中所包含的东西，差异是在统一体中呈现的。因为对统一体的否定就是其不在场；但是在缺失中，具有特定的附着－特性，缺失因此得以述说］。"——译注

涉及命题或者其本体论对应物。因为不涉及类属,所以这一简单情形就包含了非本质性的否定。问题的困难之处在我们考察偶然存在与非存在 “接近”这一说法时,就已经可以预期。

举个简单的例子:“苏格拉底不是黑人”。就命题而言,说“苏格拉底是黑人”统一体就不存在了。但是,这一错误的统一体的本体论对应物是什么呢? 因为苏格拉底显然是白人,所以应该说“白人苏格拉底”,后一个统一体当然就不会消解。因为苏格拉底的肤色并非其本质特征,我们可以说,其物质基本结构所要求的皮肤颜色的潜能,偶然地使其接受了“白”的颜色。但是因为“白”颜色已经在场,所以特定颜色的缺失就不在场。

当然可以否定这一点;苏格拉底是黑人也依然是苏格拉底,因为是什么肤色是偶然的。我认为这全是上述表述自身带来的困难,我则到此为止。如果对应于“黑色”皮肤的缺失在场,所有其他肤色的缺失也会在场。在任何情况下,与否定并不相干,因为说苏格拉底是黑人并不是说他作为本体论意义上的统一体已经不存在了,这与说他并不是黑人也不一样。

我仅说到此,因为我们更关心本质谓词(如果这确实可能的话)。在复杂的情形下,归于某个类属的种类由至少两种差异来定义和区分。其一属于种,其一则归于属。与否定相关的缺失是一个例外的在场(an additional presence);即,它表明了特征而不是我们所关心的差异不在场。亚里士多德的措辞使得类的差异可能不被否定。

换句话说,否定表明了下列意思:(1)类当中种的差异不在场;(2)类并没有全部分解;(3)统一体部分地被否定谓词所分解,它所指的是缺失或者缺席的特征而不是刚才所说的差异。这种不在场的特征对种来说是本质性的;否则,简单情形和复杂情形就没有什么差别了。

读者最初或许会奇怪统一体部分分解是什么意思。亚里士多德或许意识到了这种含混之处,或者我在引证中已经掌握了其最终的观点。尽管有否定以及与其相关的缺失,物质底层还是存在,具体化了的个体也存在。在简单情形下,显然没有必要为精确性担心。为什么呢? 或许是因为差异或者本质特征并不在场;否定是“偶然性的”。

那就让我们举一个与复杂情形相关的例子。这样做或许可以表明亚里士多德所作分析的不一致之处。让我们从“人不是四条腿”开始。这显然是一个正确的命题。至少可以说,“四条腿的人”是亚里士多德

所述及的消解的统一体。进一步说,对"四条腿"的否定,并没有消解"人"的统一性。不幸的是,并没有所谓出现在"人"的统一体中而又与否定内容相分离的差异。因为人事实上是两条腿的,除了在全然外在的、想象性的语言学实体中,还不清楚怎样为"四条腿的人"这个统一体辩护。因此没有必要提及统一体中出现与否定相分离的差异。有价值的只是,否定实际上使得这种差异变得完整。

弄清楚了上述这些,我们却还是不知道如何设想亚里士多德关于"人不是四条腿的"这个正确而可感知的陈述。这里的"非"当然是指可表达为"n条腿"的物质方面的东西,但是,就人而言真值只能是本来的"两"。因此在人的基本物质结构中并没有这样一种潜能可以作为其不透明的同一物:"可以在场的不在场,(也就是说)四条腿"。亚里士多德的观点至少是部分错误的。

现在让我们来关心"人不是两条腿"这个错误的陈述。"不"还是否定人基本物质结构的潜能,关系到人有几条腿这个属于人的本质的问题。这和前一个例子中的情况相反。因为人从本性上来说是两条腿的,所以没有什么正常人多于或少于两条腿;这恰恰就是句子错误之处。两条腿作为正常的和本质的表现,对这个必不可少的类型来说没有什么缺失。说这个陈述是错误的,是因为它指涉了没有发生的事物或差别(θ 10,1051a34ff)。真正试图解释这一问题的理论却并没有解释分离或者"不"的问题。

现在说一下一般情况。对本质特征的否定是不可能的,因为在本质或理式中并没有潜能。理式没有给否定(或者否定的本体论对应物)留下余地,因为理式被其自身充满。存在是全;没有间隙。要设想有本质差异,因为它具有异质性、多重性。但是,不要认为明确的表述,比如"这种差异不是那种差异","这一种类不是那一种类"或者"此类属不是彼类属"等等,可以确认这种丰富性。

如果这些表述没有理论意义,那么,存在是异质的或者"存在具有多重意义"这些回答,也同样如此。多元形式的现象性事实在那里,但是它与本体论不一致。更奇怪的是,亚里士多德的技术性的学说再一次确认了"疯狂"的麦加拉派的理论,也就是巴门尼德的理论。有一条简便的道路可以回到对现象的共识,那就是认为在所有的否定或缺失(因而还有差异和形式特征)中可见的虚无是在场的。然而,从这一点来说,亚里士多德与巴门尼德并无不同。因为这种承认,使本体论或者

存在作为存在的科学——关于整体的原则和根据的科学，从本质上变得不可能。这是"理性主义的"哲学家永远也不承认的。

六 潜能与实在

我们现在需要更直接地讨论"潜能"。大家都知道，亚里士多德提出了多种区分"潜能(dynamis)"的观念。第一种区分，是变易意义上运动的潜能[①]，和与现实(energeia)相关的潜能（《形而上学》θ1，1042a2）。人们也可以在运动意义上的潜能中区分与 logos 相关的潜能以及与 logos 不相关的潜能。也就是说，区分在习惯或知识上获得的潜能和与生俱来的潜能。而亚里士多德最感兴趣的是与 energeia 或现实(actuality)相关的潜能，但与变易相关的潜能在麦加拉派的争辩中很重要。[②]

我先说说问题的困难之处。根据亚里士多德的理论，有对变化的表象的理论解释吗？我们记得，亚里士多德将变易定义为"潜能的圆极"或者变化着的潜能的实现(actualization)[③]，而并不是变化所导向的形式(《物理学》Γ 1，201a10ff，201a27)。我们可以说，变易的圆极之作为变易，并不能完成自身而是在完成途中。它在变易的终极点上，在其他事物(也即其他形式)的直接呈现中"毁灭"而不是完成了自身(Γ 2，201b30)。

变易的"存在"并不是现实的形式或者 ousia 中所固有的潜能。它被假定是在物质的基质。但是作为某种形式的基质之基质，其形态或

---

① 参见《形而上学》Γ4，1004a14，δ2，1013b13－15；《物理学》A 7，191a3ff.

② 关于本段的译名，参见《西方哲学英汉对照辞典》："现实是对希腊词 energeia 的翻译，energeia 出自 erogon(功能或行动)，在字根意义上与运动或活动相联系"，见该书第 22 页。——译注

③ 关于潜能与现实的关系，《西方哲学英汉对照辞典》有如下解释："当亚里士多德从对现实结构的静态讨论进入到一种动态讨论时，他引入了潜能与现实的区分，与质料与形式的区分相联系，并且不加区别地使用这两者。亚里士多德把潜能与现实关系划分为两类：一类比作运动与能力间的关系，它符合潜能与现实这两词的字根意义，指诸如建筑的能力与该建筑的实施这样的关系。另一类比作已生成的本体与质料的关系。它与亚里士多德对本体(substance)的讨论相联系，可以进一步划分成两类。在第一类中，质料(潜能)发展到某种形式(现实)，产生一个事物。潜能与现实因此属于不同的阶段。在第二类中，形式(现实)与近似质料(潜能)在一定意义上是同一事物的两个方面。亚里士多德认为现实在多种意义上先于潜能。在他的神学中，永恒的神是纯现实的，不涉及到任何潜能"，见该书 784 页。本体一词，这里似也可以译为"实体"。——译注

本质来自于形式本身。如果变易的存在是基质所固有的,那潜能就是潜能之中的潜能。或者更准确地说,那就是潜能之中的缺失。但是,是什么缺失?不是所呈现形式的潜能,也不是在变易结束时实现的形式。变易的实现就是缺失的消失,也就是说,一种与任何真正的形式不相关的显现(parousia/presence)。人们有理由说,在亚里士多德的分析中,变易就是混乱的虚无。正如许多论者所言,亚里士多德的技术概念很大程度上来自于日常语言和体验。为澄清亚里士多德的非存在学说,很重要的是要理解潜能与现实被技术分析之前的含义。这并不需要做辛苦的哲学探究,因为按照亚里士多德的原则,日常体验对许多正常的言说者而言与(我们现在所说的)自然语言是一样的。如果没有这样的共同经验,亚里士多德的观点一开始就是错了,并不值得考虑。更糟糕的是,所有关于如何正确言说非存在(或存在)的理论都是历史的发明或者诗篇(poems)。我并不想反过来"验证",而是要表明亚里士多德的"前理论"推理可以根据我们的经验加以重构。

我们必须沿这条路走下去,问一个基本问题:怎么将 energeia 这个词翻译成英文?如果我们否认前述的共同经验,而用当代英语的技术性概念来代替之,我们就很快从亚里士多德的理论转到了我们自己的。另一方面,用亚里士多德自己文本中的技术概念来代替之,那只是用不懂的东西在解释不懂的东西罢了。既然我们面临这个问题,那就不可避免地需要重构亚里士多德关于经验的想法。我们现在就来做。

首先需要完成如何翻译 energeia 的问题。迄此为止,我按照习惯将之翻译成"现实(actuality)"。但这似乎太没有变通了;他指涉的是行为的结果,而不是行为本身。Energeia 概念当然包含非运动所引起的行为,即由不在场向在场的转化。相反,如果我们将之翻译成活动(activity),我们就会失去转化过程所完成的东西。

Energeia 指涉活动和现实。Energeia 的过程与结果没有截然的区别(《形而上学》θ 8,1050a21ff)。如果我将之翻译成"活动和现实"就是误导,因为这种表达恰恰暗示了二者之间的区别。我们也可以在最一般的意义上将 energeia 翻译成"作用中的存在"(being at work)。很不幸,这是一个循环,因为也有"存在"的原初意义。

我还意识到,如果我将 energeia 视为活动和结果不能分离的东西,这就使 energeia 和 praxis 成了同义词。从激发解释的敏感性来说,我要承认:日常英语的暗示性与古代希腊语并无二致。

在古代希腊，argos 这个词的意思是"不做某人的事情"（not to do one's work），其中最著名的例子或许就是不培育土壤。引申说来，其意思或许就是"懒惰"。而 argos - argon 这对词则带给我们这样的情形（这在柏拉图那里还能看到）：在实践（practice）和生产（production）之间不作明确区分。做某人的事情就是生产人类所需要的东西，可以是农业上的，家政上的，也可以是战争中的。

活动因此与需要和美德联系了起来。人因而展示了其自身；他在活动中呈示了自己生产的产品，或者在工作中显示了自己的"实质"（substance/实体）。这一思想，是古希腊在言辞和事情之间作出通常区分的基础。言辞或许是隐在的，但活动则可以展示出来；它展示了自身所是的那个样子。言辞可能正确也可能错误，要知道它，我们必须将之与事功做比较。

如果某人的活动就是说话，那他要么是诵诗者，要么是诗人。在前一种情况下，他的话根据产生的结果来判断；在后一种情况下，诗人要么是说谎者、要么就是在为侍奉神而"活动"，也就是说又是一个要根据产生的结果来判断他的话的人。修辞学家、智者和哲学家的危险之处在于，他们的话不能用事情或事实来衡量；同样的，好像所有的事情又在证实其说法。这或许就是 20 世纪的思想者更喜欢各种形式的实用主义而不喜欢"思辨的"形而上学的原因。他们试图将理论定义为建构的东西而不是反映或者显示。很明显，事物显示了真理，而语言则仅仅承诺之。从这个意义上说，潜能似乎更接近言说而不是现实。

因而，工作是必须的也是明显的，而言说则对这样或那样的事情并非必须。雅典人对优秀演说者技艺的赞美，通常是因为其有用。喜欢说话并从良好表达中获得乐趣，是游手好闲的富家子弟以及腐化他们的那些精明人的标志。即使是最不精明的人也有一个前提：认为他们的话对获得特定的利益是有益的。在这里，行为的优异与否又一次取决于其产品。

产品是工作（行为）的成就。在这个意义上，言说的现实已经完成了。自然或人工的产品完成了其不同的活动，但它们也可能和这些最初的功能相分离。例如，我们用花做装饰或记号，用无性的动物做宠物等等。活物或许可以超然于其生成的潜能。

当我们从个别转到种类上来，亚里士多德的意思就变得更清楚。生成的活动，因为是通过所属种类的持续呈现表达出来的，并不能脱离

呈现。但是被复制的并不是种的形式而是有形的个体。物理上的复制工作，自身并不是那产生实体的活动，后者准确的说不是生成性的而是永恒的。

生成活动因而具有两个层面，那并不与形式和质料的差异直接对应，而是通过差异得以区别开来。这两个层面是个体的有性繁殖和某一种类对自身形式的呈现。我们必须通过个体来推知类的情况。对亚里士多德来说，类在个体不再产生新的自我的情况下就消失了。类和个体因而在两种不同的意义上“呈现”。

人们或许会抱怨说，亚里士多德将那使本质成为本质的个体与个体分离了；或者说，种呈现自身的活动取决于物质状态的生命力和作用力。在这里人们的日常观念取得了一致：言语的承诺在行动中兑现；但是，对亚里士多德来说，这不是什么最好的一致。因为它使类的现实(energeia)要么变成了生成的个体要么是无法说清楚的幻象。如果具体的某个个体是实体的产物的话，说现实和活动是不可分的，也就没有意义了。

我想，我们不得不得出这样的结论：对活动本身的反思并不能对过程和成果或许不可分这样的观念有更多启发。让我们转向潜能(这也正是亚里士多德开始的地方)，以便看看这是否能给我们带来正确的观念。潜能的原义有两层：(1)做某件事情的权力或能力；(2)事情是其所非的可能性。

就第一层意义来看，强壮而有技巧的人会是好的斗士，不管他参加不参加角斗；而王者也有能力惩罚人，不管他自己事实上做不做。这些例证使重要事实更加鲜明。为了威吓对手，干脆让自己出场或者做一个威胁的动作，这二者都是当下的结果，而不是可能出现的结果。强大意味着真正的强大：潜能和现实之间的区别消弭了。

从潜能的第二层意思上来说，王储将变成国王，但还不是国王。石头可以变成雕塑但还不是雕塑，等等。对人是否能在所有条件下以此方式由一个潜在的 X 变成另一个 x 这样的问题，我不作回答。此外，像 Jaako Hintikka 所指出的那样，亚里士多德并没有以明确的方式定义他所谓的“可能”是什么。[①]所有这一切都有许多情态逻辑的内涵，只有另文讨论。我们的主要目的并不是要关心可能性能否变成现实性；

① Jaako Hintikka,《时间与必然》(Time and Necessity)(Oxford: Clarendon Press, 1973)

我们关心的是:人们或许会称之为先于实在性的各种可能性之本体论位置。在权力和可能性这两个方面,如果我们仅仅考虑潜能,产品或者所要实现的东西就还没有出现。

铭刻在国王称号或者拳击手拳头上的权力,与国王所施的惩罚或者拳击手的重击不可同日而语。同样的,石头变成雕塑的潜能也并不是独特的形式(ousia),但它属于石头的形式,这就像国王行动的权利属于国王的形式一样。与潜能的两种原则相对应,在这里"属于(belongs to)"也有两重含义。

首先,国王的权力不仅是本质的规定性,而且它也完全表达了身为国王意味着什么。关于国王权力我们想说而又难以正确解释的东西,转而以一种奇怪但却幸运的方式呈现了,难就难在被直觉所把握的本质。当我们试图罗列皇权特征,我们发现自己是在描述皇权的本质。另一方面,也可以否定说,那些特征是皇家权力特征根本性的东西。

在自然科学中也不难找到同样的现象——即那些否定自然品类的例子。然而,如果我们要精确地定义什么是国王,在给定的例子中就不可能区分其权力和其实在。这就使我们涉及到"属于"的另一个含义,可能性(或者运动的潜能)属于一种形式(在具体的某个个体意义上的形式),但并不能从本质上属于它。这不是石头变成雕塑的本质特征,也不是雕塑家将一块石头变成雕塑的本质特征。在第一种情况下,属于与本质概念不可区分。在第二种情况下,属于概念对我们尝试准确决定本质的意义毫无助益。

权力问题已经化减到此。如果事情比言语更确定的话,那么存在的本质特征就是允许其为其所为。在这种情况下,潜能就是现实。如果我们并不认为权力或者活动是更根本的东西,那就没有现实。可能性的问题就化减为:生成的可能性有时取决于生成它的权力的在场。结果,第二重意义上的潜能就有崩溃为第一层意思的危险。我们已经看到,这在现实中看不到。这似乎又使麦加拉派的观点得以成立。

七 重提麦加拉派

上文强调说,麦加拉派像爱利亚派一样拒绝将存在归之于非存在(因为他们将存在与虚无区分了开来)。这一拒绝并没有迫使他们否认变化在发生,而巴门尼德则更大程度上受到这种强迫。我们可以从正

面说,需要一种对变化的理论关切,而这并没有在统一体或者存在的整体中留下任何空隙。亚里士多德在重要的关节点上与他们没有分歧:他坚持认为,存在没有其反面(因而,没有否定)。

亚里士多德对虚无问题的解决方案因而是可以接受的,非常奇怪的是,那是以类似于麦加拉派关涉变化的方式加以接受的。根据亚里士多德的观点,麦加拉派并没有否认木匠的力量以及他们建造房屋的事实。用亚里士多德的概念来说,他们肯定建造房屋的能力与建造的行为是同一的(《形而上学》θ3,1046b29)。

我们现在要问:人们怎么从否定变化中获得意义?这不能用否认木匠有时建造房屋、或者他们在一定条件下建房在一定条件下则不建而得到答案。下面的说法才会获得好的结果:那些看起来使存在有空隙的情况——例如,可能木匠这一会儿并不建房,但他不久就会建,证明了他有建造的能力,这个能力是作为木匠的内在要求。而木匠是人的代表,如此等等。最终的结论是:存在是全然在场的。

根据这种观点,"变化"是言说存在的方式——或者从另一个意义上用海德格尔的话来说,是表象"遮蔽"(veil over)在场而不能显明存在。这种观点对我们来说似乎有点失望或者说缺乏信心。然而,从基本的意义上来说,其动机和亚里士多德的"可感知(sensible)"理论相同。麦加拉派和亚里士多德都避免提及虚无。两种观点的区别在于:亚里士多德设想自己找到了一条绕过"全然不"(altogether not)的道路,使得他可以为变化的表象寻求理由,而麦加拉派则没有这种假定。

Pierre Aubenque 对亚里士多德的观点作了这样的归纳:

> 对亚里士多德来说,否定仅仅在命题中发生;但是,命题,即使是否定命题,并不关涉非存在,而是关涉了存在。人的话语——在这里即谓词话语(爱利亚派的非存在概念恰恰对此要提出问题)——就是在存在中否定所达到的东西……正是谓词话语呈现了存在中的断裂,使得否定的工作成为可能。①

正像现在我们所看到的,与否定本体论关联的是缺失,在这个意义

① Pierre Aubenque,《亚里士多德论存在问题》(le problème de l' etre chez Aristote)(Paris:PUF,1962),p.156

上,亚里士多德的解决方案破产了。对此我想补充说,所谓"存在中的断裂"(dissociations within being)已经包含了虚无,即使我们忽略其内在的不一致之处,缺失理论也不能解释诸如对形式的否定表述这样的问题。

总之:(1)形式中没有缺失;(2)即使亚里士多德说,hylē(实质)就是形式(ousia)或者像 H. Happ's 所说,它有一定的力量,[1]其力量也并不明显;因为"存在"的本义是 eidos,将 ousia 归之于 hylē 如果不是使虚无实在化就是允许在形式的等级中渗入不连续性;(3)根据亚里士多德的观点,缺失或者潜能总是为这或为那而存在的,也就是说它们取决于其相关的实在(θ6,1048a35ff);但是缺失在某种意义上是非存在,而在另一个意义上则是形式。作为缺失,那是形式的不在场,因而是虚无(即无限的虚无)。而"无论怎样"它被定义为缺席的形式(不管怎么说多少是在场了),所以是虚无。

麦加拉派像亚里士多德一样,拒绝将存在归之于虚无(或者说承认全然不)。但是他们似乎一致一些,是比亚里士多德更严格的理论家。他们并不想用什么东西来代替虚无。因为此,麦加拉派的本体论就再明显不过了,并不值得做什么分析而最终只需要一句话来概括:存在是整一。或许其唯一价值在于这是事实。

麦加拉派和其他并不严格的爱利亚派一样,认为有两种互不相干的谈论世界的方式。这和现代科学距离不远。根据他们的观点,在科学解释和被解释的现象之间并没有现象学意义上的关联。特别是当我们看一看当今的宇宙论,人们就可以声称现象没有意义:那就说,没有单一的意义。可以按我们的喜好来解释,可以也可以不服从矛盾律。与亚里士多德不同,现象就是现象,这里,现象放纵想象去"解释"之,而不是推究之。

我们已经提到,亚里士多德与麦加拉派的区别在于如何运用语言的问题,因而也就是怎样理性地讨论经验的问题(θ3,1047a20ff)。像所有哲学家或者可知的麦加拉派,亚里士多德拒绝有两种互不相关的语言。他因而发明了一套概念图式并尝试将之强制置入经验之中。但是,经验是难以驯服的。其难以驯服之处体现为不愿意服从那废除"全然不"的一套理论主张。

---

[1] H. Happ, Hyle(Berlin: Walter de Gruyter, 1971).参见《形而上学》Z3,1029a20ff.

然而，如果"理论化"并不是"看得入迷"就算了，而是要提供对整体的理性思考，那么我们就陷入了僵局。理论家坚持要对虚无(因而也有"非")做技术性的解释；而事实上，那是非常特殊的事情，也就是说是人为的、诗的事情。它看起来是技术化的理论过程，其动机在很大程度上是要将"狂想"排除在哲学之外，但是还是成功地以诗(也就是说技术性的狂想)代替了哲学。

我以讨论 K. Baethlein 和 J. Stallmach 涉及亚里士多德与麦加拉派之辩的有意义的争论来结束全文。这将说明最好的、最必不可少的哲学分析，是如何需要由哲学反思来作为补充的。争论由 Baerthlein 对 Stallmach 的书《现实与潜能》[①]的讨论而起。我以为，分歧在于对 θ5, 1048a16 – 21 的解释。

Baerthlein 认为，就这一段的核心定义和结构来说，它肯定了潜能所包含的理性动力，障碍其完成的东西并不存在。在这里，Baethlein 用了总体可能性(Total – Moeglichkeit)这个概念，特指不能与现实区分开来的潜能。因为，根据亚里士多德的观点，如果没有对这种潜能的限制，它就能完成其自身。[②]因而，Baerthlein 断言，亚里士多德有两个关于潜能的主要概念，θ5 中的"总体"概念和 θ3 与 6 – 9 中的"部分"或"非连续"概念。后而这个潜能概念，他认为是动因性的或者是不正常的，被认为与相关因素(作为动因或者不正常因素)相分离和不相关，也与愿望或者选择的外在条件的呈现不相关。

Baerthlein 坚持认为麦加拉派的观点按照 θ5 的"总体"概念是可以理解的，而亚里士多德则用"部分"概念来与麦加拉派争论。[③]Stallmach 否定所有这些分析的基本观点。但是，他的观点还原为承认下列判断：如果 Baerthlein 对 1048a16 – 21 的解释是正确的话，那么理性的潜能就会转化为同样特征的非理性潜能的样本(这是直接由于代理和不正常

---

① K. Baerthlein,《亚里士多德模态理论研究》(Untersuchungen zur aristotelischen Modaltheorie), in Archiv fuer Geschichte der Philosophie, Bd. 45(1963), pp. 43 – 67; J. Stallmach,《亚里士多德 <形而上学> Ⅸ5 本身是在提倡麦加拉派的可然性概念吗?》(Vertritt Aristoteles Mataphysik Ⅸ5 selbst den Megarishschen Moeglichkeitsbegriff?"), in op. cit., Bd47(1965), pp. 191 – 205.

② Baerthlein, p55.《形而上学》τ5, 1048a8ff.

③ Baerthlein, pp. 57, 61 – 66.

因素的共同呈现而被实现的);否则就会变成理性潜能的实现。[1]

我对这个复杂的争论有两点评论。首先:在亚里士多德为避免落入麦加拉派而必须说什么话这一点上,就 Stallmach 对亚里士多德的表述来说似乎是对的(θ5,1048a16 - 21)。而 Baerthlein 则正确地揭示了亚里士多德在这一段中实际说了些什么。其次:不管其说法多么有用,二者都没有解释清楚更加深刻的问题。那就是,为什么麦加拉派要说他们所说的话(或者亚里士多德争论的方式是令人满意的吗)?

作为最后一个例证,让我们思考一下 Baerthlein 有趣的观察:在亚里士多德展开其理论的过程中,他总是试图区分潜能和 hylē(实质)中积极或消极的方面。[2]但这是否暗示了潜能 - 现实这个区分根本上的不协调呢?潜能分解为形式和质料是不是因为动因的概念已经就是行为的概念、或者已经包含其中呢?而且当这一切被分离开了,它们又怎么协调呢?

亚里士多德与麦加拉派的争论对我们来说是一个有趣的、戏剧性的例证,其结果是服从巴门尼德的指令反对"全然不"的观念。这一指令似乎是完全可以感知的;确实,人们或者也可以满足于服从哲学之父巴门尼德。不管怎么说,严格的服从会带来对一元的沉默,而有条件的服从——也就是说用技术替代品代替原初的问题——则会带来无止尽的二元论的言说,或者像人们力图避免而由虚无说出的那样:抹掉话语。

黑格尔说,哲学要反抗教训的企图。但从历史中获得审慎的道德则是教训的反面。哲学战胜诗的根本步骤在于确认诗对哲学的胜利。如果这种胜利是值得要的话,那当然不是由此我们可以获得关于全体的知识。那仅仅是因为,每一次对把握整体的尝试都不可避免的是在追寻部分;因为关于部分的真理植根于"无"之中——这不可能仅仅由人自身、也不可能由成功的技术替代品达到,而是要通过不充分的实践(praxis)来达到。

---

① Stallmach,p199.

② Stallmach,p64.但是参看 τ7,1049a5 - 7.

十　尼采的“柏拉图主义”评述

一

本文试图澄清一种观点：认为尼采可能是在致力于一种虚无主义修辞。这一主旨将通过对比柏拉图与尼采加以探究。首先，区分两种不同的“虚无主义修辞”，以明确研究框架。藉此区分，直接导出关于上述对比的恰当解释。

比如，人们可以通过坚持有益的、具有解放性结果的观点：“一切均被允许”，致力于虚无主义修辞；相反，人们也可以运用修辞，隐蔽虚无主义已发挥作用、而却并未被意识到的破坏性结果。尽管这些修辞原则上是不同的，但很明显，它们也可以混合。

尼采自己就混合了这两种修辞，其方式既简单又复杂。一方面他争辩，虚无主义对创造的最高范例——新价值尺度的创造来说，是解放性的前提；另一方面在此争辩中，尼采则区分了“高贵”(或创造性)的虚无主义与“卑劣”(或颓废)的虚无主义。高贵虚无主义与卑劣虚无主义之间的差别，不是“客观的”或真实的，而是取决于精神是作出主动决定还是被动决定。因此，不同只在于作出了其中一种反应；而任何一种反应，我们对之作出反应的情形一样。

因为“事实”(尽可能认为有无论哪种事实)在两种反应中均相同，所以人们不能通过(无论是科学的还是形而上学的)试验结果或推理结论，将卑劣虚无主义转变成高贵虚无主义。这里要的是情绪的修辞性转变。尼采说得很清楚，如果要对“事实”自身作恰当理解，就保证了卑劣虚无主义。恰当理解与颓废同义。

尼采非常坦率地告诉我们，虚无主义是对真理的合理理解所作的恰当反应。正是因为这个原因，当尼采说没有真理——除了本质上的

混沌可以确认(因而也就没有)任何对人的存在的普遍解释或评价,此外没有真理——时,他避免了有害的自相矛盾。他认为没有真理,因而非常坦率地倡导"遗忘"真理,或者通过修辞性的对健康和创造的祈祷,遮蔽真理。

如果我们记住尼采关于虚无主义的两种表达,那么,我们留下的最初也是最一般的印象,(如果不是混沌的话)就是它不一致。倘若高贵与卑劣虚无主义之间的区别仅仅在于情绪不同(也就是说,有创造愿望与没有愿望之间的不同),那么,高贵虚无主义就是错误说法,或者是卑劣虚无主义表里不一的面具。健康变成了疾病,即谎言,或拒绝面对真理。

在此情况下,尼采这个自称的第一个诚实的哲学家,就仅是另一个颓废思想者。他缺乏勇气和诚实去教导人们:创造是一种错觉,或者更尖锐地说,价值本质上是无价值。如果"好"和"坏"本身是不确定的——是情绪的产物,取决于欲望的有和无或者权力意志,怎么能说一种情绪好于另一种? 如果情绪是生理性的,那么说健康比疾病好,也不过是在肯定健康这个侧面,或在重复陈词滥调:力量比无能更强大有力。

对尼采修辞作更深的反思,也许可以带来以下可能。表面看来,无法在热烈祈祷创造与热切揭示破坏(也就是揭示任何创造都无价值)二者之间取得协调,但无疑,(从生理学上说)创造对创造者是有价值的,它是透视性真理,或者像尼采自己所说是一种有益的错觉。

如果尼采唯一的、压倒一切的意图是煽动我们创造新价值,那么,他本应该制止自己为将有价值和无价值加以区别,严酷而毫不掩饰地破坏所有自然或超自然的根本。人们也许会说,所有这些对根本的破坏,是最伟大的创造行为(也即根本)自身所必须。但在此情况下,创造植根于自我欺骗,或者自我失察,因而是虚伪的狂热。

相反,尼采的主要目的不大可能是向人类灌输他归之于自己的极端颓废。果如是,他通常所赞扬的创造性的遗忘和再生,就毫无意义。因而这也许会诱使我们寻找其更深意图,由此,尼采修辞中两个明显不契合的方面将得以统一。

这种意图是什么? 或许尼采表达了两种不同人类精神,其意图是启发真理的一种类型,也就是没有真理(或艺术比真理更有价值)。而与之伴生的意图则是,模糊人们对另一种类型的理解,欺骗说进入了苏生的狄奥尼索斯迷狂。但是,这使两种修辞得到了统一,还是仅仅重新

断定它们的区别和并列存在呢?

要么尼采最深刻的教训恰恰是这样的:没有什么内在的统一,而只有两种不同类型对混沌的反应。每一种都带有其固有的优点,每一种又都在同样永久回返的任何给定环节中,有其合适的时机?这一可能性导致了进一步反思。或许同时指出内在于这两种不同(并相抵触)类型之间的张力(如果确实不是矛盾的话),这一说法,本身就是"透视的"或者局部的——历史的,或就其最深的意义也即概念的希腊意义而言,是政治的?

这一思路,带来以下推论:尼采的虚无主义修辞,不能作为基本本体论(无论这种本体论明显还是隐在)来理解,结果只能理解为他有意识地反对本体论的最终可能性。这转而将我们带至问题核心。无疑,本世纪对尼采最有影响的解释来自海德格尔——根据他的观点,尼采是一个形而上学论者:最后一个建立西方形而上学的柏拉图主义者。我们的观点,恰恰与之相反。

当然可以专门写一篇文章来完整而细致地解释尼采。海德格尔就写过篇幅很长的文章和多卷本的书致力于此。但无论如何,鉴于尼采是一个自己不知情的柏拉图主义者,从一些细节上考察海德格尔的基本论题并非没有理由。尼采文本性质的事实就在那里,因此我们需要对本文开头所概括的论题加以考察。

但文本立刻又变得既清晰、直接易解,又不一致或神秘起来。尼采坚持其深刻性,他警告我们任何深刻的事物都喜欢戴面具。在尼采修辞不协调因素的底层并没有形而上学基础,这一点,初看并不明显。但同样初看并不明显的是,其基础好像既是形而上学的又是支离的。如果我们认真看待尼采所提及的面具,以及他关于隐微论与显白论的区分,那么更有可能的倒是,其隐藏的基础(不管它是形而上学与否)是协调一致的,尼采对之了然于心并认为正合其意。

在探究海德格尔解释尼采根本意图的过程中,同样必须决定何为柏拉图主义的性质。但本文只能提供有说服力的提示。我们最多希望这些提示足以刺激已衰竭的、对任何严肃的思想者又必须的柏拉图对话录研究。对话录中,思想者隐藏在戏剧角色面具后面,面具本身又隐藏在文本的复杂性之中——不能轻易地等同于诗篇(poems)或者哲学论述,但确实更接近于诗(poetry)而不是哲学论述。

如果从另一侧面对柏拉图作学究式解释,直接关注对话录,那么我

们会发现它与前述尼采文本中相像的东西。其表层完全是修辞性的，但对任何一个仔细的读者来说，这种修辞的各部分似乎既构成整体，又继而（当仔细研究细部时）抵消其他。柏拉图与尼采的根本差别体现在，柏拉图不用自己名义说话，而尼采则用自己身份说所有的话——包括一切均被允许这样的话。①

这本来可以理解，柏拉图修辞的间接性和尼采修辞的坦率性二者之间的不同，至少可以从他们写作时所处历史状况的截然不同而部分地得出清晰解释。这样，我们就又一次在概念的普遍意义上远离形而上学和本体论而走向政治学。无疑，这并不能证明柏拉图不是柏拉图主义者——或不是形而上学论者。它不过使人想起下述解释学原则。

从文本出发，作为一个优秀语文学家（philologist，因而也很大程度上体现了尼采精神），我们所处置的大量一手材料，既不是形而上学的也非本体论的，而是修辞的或诗的。举一个关键例证：我们不能从讨论关涉"柏拉图的理式"的那些不同片段开始，理解柏拉图对话录；相反，只有把握了这些讨论的修辞表现，才能合理进人关于理式的讨论。

试图从理式获得意义的人，以及那些将理式"理论"（基于其现代的或建构的意义）精细化的人，或许可以成为彻底的柏拉图主义者——至少制造某种可以称为柏拉图主义的东西，从而与柏拉图对话录的程序直接相矛盾。然而，柏拉图本人，不可能依靠这个程序也成为柏拉图主义者。柏拉图主义的历史，肇始于亚里士多德而非柏拉图。

在这个解释学年代，人们强调文本特性与写作的相互关系，区分柏拉图对话录的作者柏拉图与柏拉图主义，似完全可以接受。我将不在本文中争辩海德格尔将西方形而上学的历史命名为柏拉图主义是否错误。我的观点是，尼采与柏拉图都不是柏拉图主义者。我期望阐明这两位作者的异同，以提供佐证。

我认为，既非尼采也非柏拉图倡导了关于"存在者之存在（Being of beings）"（Sein des Seienden）的"本体论""形而上学"。对他们而言，这不是疏忽，也并不是他们"忘记"去问与"存在者之存在（Being of beings）"有关的真理或存在性质的问题了。我还认为，尼采与柏拉图教诲的整体性成分，要用复杂修辞表达。每一种情况下，修辞所以重

---

① 当然，人们必须区分尼采和查拉图斯特拉。但是《查拉图斯特拉如是说》中的所有重要观点，其后的著作中均有。

要，都是由于本体论不可能。尼采与柏拉图修辞的区别，为我们提供了了解形成其学说基本差异的最好渠道。这里我提供对上述差异的预先解释。尼采用诗或艺术代替了前辈的“本体论”关切，而柏拉图则将前苏格拉底学派对本体论的诗化表达，转化为无法解决的诗与哲学的争纷。柏拉图对话恰恰在诗与哲学之间。尼采的独白——甚至已经戏剧化地通过查拉图斯特拉的言说以及隐晦的对话表现出来，则承认诗的胜利。

让我再强调另一观点。诗的胜利担保了虚无主义的胜利，就是说，不仅作为原创性（或创造）的条件的虚无，而且作为每一创造“要素”的虚无，具有不可更易的优先性。超人“宇宙”的极端虚无，是人类升华到具有创造性的神的地位的必要条件。这有助于解释尼采的双重修辞。获得绝对虚无，或许正是垫脚石，是达到创造性沉醉的修辞性诱因。

靠诗与哲学之间的对话支撑，柏拉图能避免虚无主义。可以诱人地说，对话是在哲学的意义上（philosophically）持续的，但如此简单化的表达很容易被看出破绽。很明显，这是由于对话的诗化性质。不管柏拉图是否具有“隐秘”的或成文的教诲，很明显，他不能呈现对话（或诗与哲学争纷）的哲学性表达。正像本世纪的类似争论那样简单（从事情的性质上来看就是如此），如果哲学像数学、现象学或基本本体论，那么，它不能支撑自身或以自身为基础，而必须由诗或者修辞来支撑或以之为基础。

甚至，即使我们假设事物的原则或哲学研究的正确方法是数学或类数学的，依然需要证明哲学的正当性。而这恰恰关涉到哲学对人或非数学经验的脱离，还关涉到用数学来扭曲非数学。对尼采，不会导致这样的问题。因为，他拒绝数学的东西，或者将之消减为心理学的产物——更准确地说，精神产品。然而他面临类似问题，因为他同样将精神（本我，自我意识，等等）消减为生理学，并由生理学转向混沌。

因而，海德格尔与柏拉图主义之争——我们主要通过他与尼采的争论来认识，是长期以来诗与哲学之争的继续。我不同意海德格尔对尼采所作解释的最主要方面，就在这里。在海德格尔看来，“柏拉图主义”和诗没有区别，也就是说和来自权力意志世界的产品没有区别。进而，海德格尔自己是一个真正哲学家或真正的柏拉图，即通过新的、既非诗也非哲学的第三种语言为媒介来持续诗与哲学之争的思想者。

这一解释的错误在于，它将本体论——或者说，在诗中达到极至的

本体论意图归之于柏拉图。它同样也错在将无意识的本体论承诺归之于尼采。对哲学史的准确描述或许将如下述。有三种基本的“立场”或教诲:(1)柏拉图和海德格尔的,或者真正柏拉图主义的立场,试图在作为前两种语言本原的第三种语言中,保留诗与哲学的争纷;(2)“柏拉图主义”,自我迷惑地试图用以数学为根本的哲学——事实上本身就是诗,代替诗;(3)尼采教诲,自以为是地认为诗胜过了哲学。所谓的“后现代主义”,正是尼采教诲的翻版。

二

现在要拿出证据。我不得不提供许多细节——为说明问题必须这样做。在海德格尔看来,尼采思想从根本上是形而上学。海德格尔的形而上学意味着:“存在即总体性的真理”。[①]如果我们真把尼采作为一个思想者,对尼采来说,思想就是“将存在者表达为存在者”。海德格尔补充说:“任何形而上学的思想都是存在论(onto - logy)或者全然虚无(p.194)。”准确地说,尼采自己并不把自己看成是形而上学论者或本体论者,而是“作为形而上学的反动;这对他来说,就是反柏拉图主义”(p.200)。尼采宣称上帝已经死亡,这也就是说,“超感觉的世界没有效力”(p.200)。但海德格尔的回答则认为,尼采思想“仅仅作为一种反动,依然……事实上必然,像所有的‘反’一样,保留了其用以反对的东西的本质”(p.200)。尼采还是与形而上学、与虚无主义思想有连累,也即与“超感觉的、必然的世界”有连累。

海德格尔《林中路》中的对应观点可概括如下。对尼采来说,西方形而上学的历史是虚无主义——即“贬抑价值”(Entwertung)和“重估价值”(Umvertung)。虚无主义(形而上学)是价值(Werte)的产物或者投射,因而也是价值的“解构”(p.206)。转而,价值就是透视或观点。海德格尔引用了尼采下面这段话:“‘价值’的观点,是保守的观点,就其生成(becoming)生活的相对范围而言,是强制 - 条件。”[②]

---

① Martin Heidegger,《尼采的话“上帝死亡”》(Nietzsches Wort “Gott ist tot”), in Holzwege(《林中路》)(Frankfurt am Main:1950),p.193.

② 尼采生前未出版的著作,引自 G.Colli 和 M.Montinari 的版本(Beilin and New York:1967);以下简称 KGW,依次注卷次,手稿编码的序号,以及片段的序号。《林中路》(Holzwege),p.210;《权力意志》(Wille zur Macht) 715;KGWⅧ,11,73.

价值是可能生活的前提；因此它直接反映权力意志："权力意志、生成、生活以及存在，就其广义来说，在尼采的语言中指示同样的东西"（p.213)。前提并不是超验的：是权力意志，或意志愿望自身。（换言之，权力意志即权力本质（Der Wille zur Macht ist das Wesen der Macht)：p.217。）因而生活没有"高于"自身的东西，并且也不指向任何超越自身的东西。没有超感觉或超验维度。权力意志是"存在的内在本质（das innerste Wesen des Seins)"，是形而上学意义上的存在[①]："作为总体的在（das Seiende im Ganze)。"（p.218)

但意志在人的生活中显然以两种不同形式表现：真理和艺术。尼采与柏拉图主义的不同在于，他使艺术高于真理。艺术是"所有意愿的根本，它开启了各种前景，并拥有之"（p.222)。这些不同前景就是不同价值。从柏拉图以降到尼采的形而上学，给存在烙上了各种价值烙印："当存在者之存在（Being of beings)被打上价值烙印、当本真被封缄，那么在这种形而上学中体验存在的每一条路（都）……消失了"（p.238)。因此，尼采思想并不是克服了、而是完成了形而上学，也即柏拉图主义。

海德格尔以为，说艺术比真理更有价值，不过是说艺术比真理更强烈、更能推进生活中对权力意志的表达。艺术和真理依然是价值。但为什么价值遮蔽了存在本质？这里不再重复海德格尔遐迩闻名的观点。我仅仅提醒注意其主要内容。价值是主体的投射，因而它物化了存在，用诸如理式、范畴以及原理等"柏拉图式的"装备为媒介，涵盖了对人的意志的特定表达。[②]

根据海德格尔的观点，尼采之所以是柏拉图主义者，乃在于他为存在强加了"是什么"（ti esti)或"什么"，也即理解者的"观察"或观点。[③]海德格尔说："真理对尼采来说不是真实本质，而是满足于真实本质的真实本身"。像柏拉图和西方所有形而上学者那样，尼采忽视了"关于本真真理的问题"。[④]

柏拉图的"理式"和尼采的价值（Wert)是两个极点，是形而上学的

---

① 《权力意志》693；KGWⅧ.14,80。
② 海德格尔：《尼采》，卷一，(Pfullingen：1961)P.529 以下。
③ 《尼采》卷一，p.208；卷二，P. 14 以下特别是 P.403 以下。
④ 《尼采》卷一，p.175。

开端和结束。用"无蔽"(Unverstelltheit)[①]——存在的特定表现遮蔽了存在,也即真理。换言之,存在必须显现为各种存在者;但这些存在者遮蔽了自身的显现,或者并未显现自身。不能因为形而上学关注了存在者(ta onta)而谴责之,因为它是唯一直接可见、因而可接近的理论智慧。从其最终结果来看,知的爱望(Eros)和对确定性或权力的欲望(权力意志)(certainty or power/Wille zur Macht)是一致的。只是到尼采,这种一致才显明了。既而,ta onta——当它被作为是什么(what is)来看时,不是对存在的直接显现,而是权力意志透视的产物,被事物"客观性"的幻觉所遮蔽。这些事物自身转而遮蔽真理。推理(discursive intelligence/Dianoia),推论和理性(Vernunft),是双重遮蔽存在的世界造物者(或诗人)demiurgic or poetic maker)。即使我们成功地显露了双重遮蔽身份,它依然还在尼采那里生效。

对尼采来说,所谓"理解"就是混沌的图式化。[②] 即,"世界"——艺术透视的结果,本质上是混沌。这个观点在尼采思想的所有阶段都有表现。比如,《快乐的科学》(Die froeliche Wissenschaft)之三这样写道:"世界的总体特征确实是永远混沌,并非没有必然性,而是没有秩序、结构、形式、美、智慧,以及其他人赋予的审美说法。"[③]

在写于1886与1887年的未完成手稿中,尼采强调不仅没有"事物本身"或"主体本身",甚至没有"表象"(appearance/Erscheinung)。[④]所有用于区分"世界本身"与"世界表象"的范畴,均"来源于感觉:从经验世界所习得"。[⑤] 但经验世界本身亦是被构成的:"'现象'的世界是人造世界。人们信以为真。'真实'建立在对相同的、已知的、熟悉的事物的一再重复之上,被赋予了逻辑化特性,相信我们可以计算并算计之"。[⑥]不过,与海德格尔的解释有所不同,尼采并非没有对真理本原的提问。当然,他没有用海德格尔的方式回答问题:"与此现象世界相对的不是'真实世界',而是无形式的、不定型的感觉世界——是混沌——因而是

---

① 《尼采》,卷一,p.215.

② KGW,Ⅷ.14.125

③ 尼采已刊作品,用 K.Schlechta 的版本(Munich:1954ff). SchlechtaⅡ,p.115.

④ KGW,Ⅷ.9.91.

⑤ KGW,Ⅷ.9.98

⑥ KGW,Ⅷ.9.106.

现象世界的另一种形态,我们对此‘不可知’”。[①]

当尼采说,世界是自我生成的艺术品,[②]他是指混沌持续改变其自身形象——作为可见物它是虚假的,而作为变化物它是混沌的真实表现。正像柏拉图《智者》所说,世界是混沌的幻影。“以某种方式与我们关涉的世界是虚假的;也即并非事实,而是数量可观的各种观察的堆积与化零为整;是‘流动中’正在生成的事物——永远重新自我替代的虚幻,永远不趋向真理:因为——没有‘真理’”[③]

首先我们要看到,尼采并不是在这里重弹康德的观点。世界并非范畴和感知(sensations/Empfindungen)的综合。相反,范畴自身“来自于经验世界”,它们投射于“感知”,也即康德所谓的“Empfindungen”(尼采将之等同于混沌)的透视或价值。但是通过这种投射,并没有构成超验自我。“生存就是存在;没有其他的存在。”[④]没有什么高于生活——也即生成。生活是渴望(Begehren),而不是思(Denken):“——我们的思想和判断,仅仅是潜在的主宰欲望之表现——欲望更多地专门致力于自身:统一于权力意志”。[⑤]生成已经是派生概念,渴望(Begehren)作为主客关系、作为世界、作为混沌的虚假影象“专注”其上。

基于下面的原因,可以将尼采的“世界”和柏拉图的“幻觉”(fantasm)进行对比。幻觉以歪曲其“尺度”隐藏了原本,但同时也调整了人的视角,因而可以发挥有益功效。显然,混沌没有内在“尺度”(或“标准”)。正是因为这个原因,混沌的“准确”影象本身就是混沌,因而对人来说(如果不是有害的话)也是无用的。

或许,柏拉图和尼采的根本区别在于:对柏拉图来说,有多个原本与预定的形式(prediscursive vision),多少可以规范我们的言说以便区分有益与有害、高贵与颓废、真实与虚假。对尼采来说,就没有这样的原本。原本即混沌。随之也就意味着,“有益”与“有害”、“高贵”与“颓废”、“真实”与“虚假”都是派生概念。它们就是解释。

我以为这是尼采思想的关键:统一的愿望是权力意志。但统一是逻辑结构;是理性事物的世界(onta)。“从逻辑上理解……趋同意志是

---

① KGW,Ⅷ.9.106.

② KGW,Ⅷ.2.114.

③ KGW,Ⅷ.2.108

④ KGW,Ⅷ.1.24.

⑤ KGW,Ⅷ.1.30.

权力意志",[1]因而趋同(similarity or sameness/Gleichheit)意志与相同事物的永久复返,就是权力意志的产物。这里我们确实可以用海德格尔的表述。权力意志即意愿之意志(will to will)。权力意志并非以"自我"、以协调的世界或原则表现自身愿望,而是从混沌到混沌的、无止尽的转换过程。这样的过程总是相似:相同事物的永久复返。康德或柏拉图的"超感觉"世界和透视的表象世界之间的区别取消了,因为两个世界都被视为权力意志的产物。但是权力意志自身却在这两个差异世界中获得同一性,也即两者的统一。转而,它自身即混沌的产物,因而也是混沌的虚假影象和幻觉。"任何统一仅在有组织和有相互关系时才是统一。"[2]

尼采的双重修辞,与他对阿波罗与狄奥尼索斯的区别有一定关系,是以取消一体性或者中心(center)而得到"统一"的:中心即是混沌。尼采将其自身的权力意志嵌入这个不在场的中心。要再次强调的是,他并没有忘记思考真理的本质。他清楚地认为那就是混沌。当然他没能解释原因,没能解释混沌——首先是世界持续变化的序列,其次则分化为不同观察者和不同观点——又是如何显明自身的。他也没有解释他自己或者他的权力意志是怎样表现出内在统一的:那需要假设一个处于混沌中心的、创造性的神。

但他怎么能那样做呢——因为这些解释会从混沌中产生秩序,而混沌也就会丧失其存在的优先性。对尼采来说,这不可能,因为对世界结构的任何解释就已经是一种透视。同样的,那是以权力意志实行由统一对混沌的强制——而权力意志,除了作为唯一的、相同事物永久变化的影象——作为恰恰总是有所不同的东西:混沌,自身并非真正的根本。

下面就考察前述观点。内在混沌这个理论本身是否一种解释?我想回答是肯定的。但这个肯定并不会改变我们对尼采的理解。将"整体"(用个正式的哲学术语)解释为混沌,既是准确的又是假象。如果说它准确,那么整体确实就是混沌;而且,尼采学说中看起来一致、至少紧凑的方面就毁于内在混沌。但这也就是说,尼采教诲的一致方面,是混沌的虚假影象。是有益的或高贵的谎言。

---

① KGW,Ⅷ.2.90.

② KGW,Ⅷ.2.87.

另一方面，如果解释是一种假象，而整体并非内在混沌，那么就必然会有根本秩序（或宇宙），尼采对混沌的通常说法就是谎言。会是高贵谎言吗？对此，唯一可以设想的辩护是：尼采认为其解释是有益的，可以劝说人们或者不如说欺骗人们相信我们是（或可以是）创造者。混沌转而成为秩序的虚假影象；尼采成了“反转的柏拉图主义者”。

尼采或许会用不太相同的概念来假想：尽管有自然秩序，但那个秩序于人不利。我并不认为这是不可信的假设，不过在现在这个上下文很难解释通。如果需要否认存在自然秩序来劝说人们创造新世界或新价值，那其引申的意义就是劝说我们：对自然秩序的正确理解会阻碍创造。

转而，只有（仅仅只有）自然秩序实际上阻碍了创造（而不仅仅是不鼓励创造），上述说法才成立。否则，自然秩序的“正确”形式就依然是正确的。而尼采需要用不同方式更直接表述，他所需要做的所有事情就是要解释自然秩序不鼓励（但并不阻碍或禁止）创造。在这种情况下，自然秩序允许创造，而不管创造的行动有多么艰难。诚然，尼采自己常常强调这种艰难——最显著的证据就是超人学说——不过还有其他方式。

以此思路推理（我将就此为止）的结果只能是，尼采应该教诲人们的并非没有自然秩序，而是有可以保证人创造的自然秩序。这一观点，很显然基于内在混沌剥夺了创造的内在价值。换言之，尼采教诲用两个不同类型的修辞来表达（我们试图协调其不一致之处），而二者不一致，只是设想将关于整体的真理用虚假或高贵的影象审慎隐藏起来所造成的灾难性结果。如果有这样的可能，尼采就不仅仅不一致，而且无能——事实上是，愚蠢。我不相信有哪个读者会认为这是个有趣的假设。

我的结论是：我们需要承认内在混沌学说属于尼采自己，是他严肃倡导的——尽管我们同样可以正确地将之称为解释。解释的“正确性”表现在，尼采成功地使人相信其真理，也即成功地强行了其权力意志。

因而，我怀疑海德格尔说尼采没有对权力意志与永久复返之间的关系彻底想清楚这个说法是否正确。[①]权力意志并非像海德格尔所说，是曾有或将有的意愿。它是曾有和将有的我们称之为主观和客观方面的统一。这是创造者和创造二者混沌的统一。我同意海德格尔所说，

① 《尼采》I，pp.425ff.

权力意志:"仅仅是本原的显现,是相同事物永久复返的存在的持续凸显。"[①]但是永久复返仅仅是混沌的显现,既非一也非多,既非同也非异,而是当下所有一切。

这看起来有些矛盾,但我相信这是真的:海德格尔对尼采的解释太"理性"了。海德格尔坚持要从尼采那里获得概念化的观念——这也许正是由于他坚持认为尼采是一个形而上学论者或者本体论者。但是,在任何形而上学意义上永久复返并非什么有用的"基础"。正像尼采所认识到的,那是最可怕的、虚无主义的极端形式。"让我们思考这种思想的最可怕形式:存在,它就是它,没有意义也没有目的,但不可避免地复返,虚无而没有终结:永久复返。"[②]

海德格尔无疑会回应说,恰恰根据我的观点,尼采遮蔽了在敞开世界或混沌假象之中的存在。我宁愿说尼采既未遗忘也并未遮蔽存在:他说得很清楚,存在即混沌。如果不是混沌,不能创造新世界。海德格尔类似的观点并没有涉及本原的混沌,但是在我看来,其结果却全然与尼采思想没有什么两样。

对海德格尔来说,有一个难以理解的本原,之所以难以理解是因为被来自本原的东西遮蔽了。对海德格尔的基本观点人们会采取"积极"或"消极"的两种态度。要么可以争辩说,本原的不可理解使得它与人的言说和行为不相干,因此我们可以自由创造——要么至少可以将我们的言说和行为解释为创造。另一种可能是,我们可以坚持存在的每一种"赋予(mittence)"(即属于不可见本原的世界的每一种赋予)就是命运——不是人类的创造行为——事实上,这种创造不可能,也就是说人的这种创造严格从本原所要求的来说 ,"无意义"。更有甚者,在这两种情况下海德格尔自己——像德里达详细论述的那样——表现为一个"柏拉图主义者"。这是否能使德里达高于海德格尔,则取决于我们是要对本质上的不一致作同样不一致的表达,还是要对一致作遮蔽的表达。

海德格尔并没有使用权力意志概念表达其后形而上学思想。除了其他原因,他无疑是试图以主体性克服对存在的遮蔽:"通过主体的主体性,意志作为本质得以呈现。现代形而上学,作为主体性的形而上

---

① 《尼采》Ⅰ,p.427.

② KGW,Ⅷ.5.71.6.

学，在意志的意义上思存在者之存在”。[1]权力概念则暗含在海德格尔不可译的三个专门词：Ereignis，Geschehen，Geschenk（事件 event，发生 happening，赋予 gift）以及其他概念上。海德格尔将存在暗含的权力与人的意志分离开来。但这只确保了人在存在论上的无能为力；而并不能保证存在将呈现或者给定自身以唯一遮蔽的形式。赫拉克利特说："本性爱隐藏"。这也许是我们要使其受受折磨的原因。

也许是，但海德格尔对尼采未解释的东西也并未有所言说。在我看来，海德格尔不过是回到了新柏拉图主义的形而上学、基督教以及一种后现代的浪漫主义。我感到，尼采更直接。海德格尔对本体论的可能性所作的否定，被对创造性的含混暗示掩盖了，这一暗示包含在他对本原及其"赋予"所作的宿命论说明之中。而尼采则较直接地否定了本体论可能。没有整体性的存在者之存在（Sein des Seienden im Ganzen）的逻各斯。因为逻各斯是混沌的假象——柏拉图幻象意义上的假象。这样，假象就比真相更好或者更容易理解，但只是因为假象掩盖了处于事物中心的混沌。如果我们试图将存在与其不断累积的解释加以分离，结果"语义底层"是混沌。[2] 混沌不承认任何提问。没有什么可问。

换言之，尼采所说的存在，从来不能与"柏拉图主义"意义上的"在场"（presence/Anwesenheit）等同。"万物复返，是生成世界向存在世界的无限接近：沉思的极限。"[3]在说及存在时，尼采认为存在的假象，生成，"没有意义和目的"（ohne Sinn und Ziel）。这也就是说，存在没有意义没有目的。它是不在场（absence/Abwesenheit，apousia）或者虚无。意义，形式结构，以及属于理性观念的歪曲：所有这些，和存在一道，"是空洞的虚构。'外在世界'仅仅只有一个：'真实世界'仅仅是伴生的假象……"，并且，"人们给定'真实存在'的符号是非存在的、虚无的符号——人们从现实世界的矛盾中构造了一个'真实世界'：实际上是一个外在的世界，最多只是道德化－视觉骗局"。[4]

不久前，我评述说，尼采所分派给混沌的基本角色使他无法解释表

---

① 《林中路》，p.225.

② 参看 Jean Granier，《尼采哲学中的真理问题》（Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche）（Paris，1966），p.304："这是尼采思想的主要方面……存在总是也必然是对存在的解释"。

③ KGW，Ⅶ.7.54.

④ 《偶像的黄昏》，in Schlechta，Ⅱ，pp.958，960.

象或者生成。尼采不是费希特式的唯心主义者——对他们来说,主-客观区分,以及世界的结构是绝对自我的投射。或许有人会说,尼采的混沌预示了德里达的"延异"(differance)。对"道德化-视觉骗局(moralisch-optische Taeuschung)"来说,没有本体论基础:如果有的话,尼采就确实是海德格尔意义上的"柏拉图主义者"了。相反,没有基础、虚无(Nichts)第一、无意义永久复返,对重估一切价值或创造新世界完全是同一前提——对此我们有勇气说,这是权力意志的"世界-历史性"呈现。

我设想,这才是尼采的"柏拉图主义",他采用了一个 gennaion pseudos——高贵的谎言(noble lie),那是区分高贵与卑劣、贵族与平民,积极与消极虚无主义的基础。高贵的谎言是对关于混沌的真理的遮蔽,但并不是真理将永远不被言说。正相反,尼采对真理的缺席非常清楚。他明白地倡导,要高贵地遗忘所有创造在本质上的无意义和无目的。

这一方法,与苏格拉底在《理想国》中所使用的明确程序很相似。在那里,苏格拉底清楚地指出,所谓"正义"的城邦是建立在高贵谎言之上的。然而,柏拉图这些地方的坦白,却被所谓有益的或者医治性的(这也是柏拉图的概念)修辞掩盖了。人们会认为,柏拉图冷静的修辞,部分地指向尼采关于人在本质上互相疏远的观点。而他疯狂的或"狄奥尼索斯的"修辞,则指向了人类存在的超验性而不是政治上得解救。然而,与尼采不同,柏拉图同样拥有清醒的政治修辞,这与他的疯狂修辞很相近,因为它依托于自然秩序观念,而这种秩序至少足以支撑合理判断(phronēsis/judgement of intelligence)。因而,柏拉图比尼采更复杂,或者说,极端地不坦白。

将永久复返学说看作尼采"隐微的(esoteric)"或真正的教诲,不无诱人之处。而权力意志的世界-创造功能学说,转而可以作为真正的教诲与"显白的(exoteric)"("政治的")教诲——也即《查拉图斯特拉如是说》中超人(Uebermensch)的教诲——之间的过渡。

取自尼采自己所使用概念的这一说法,无论怎样还是有些不太恰切,因为尼采对教诲的两个方面都很坦白。或许,不如说尼采的双重坦白构成了他的"隐微论",而它又被"积极的"或者创造的(也即狄奥尼索斯)因素遮蔽了。这一遮蔽的结果恰恰是,尼采作为"解放者"的显白说法——这在左翼的"后现代"思想者那里特别明显。

人们会怀疑,尼采是否会调整自己的修辞以适应19世纪的进程。

换句话说,他认可(而不是否定了)现代的"高级"(后期)物质主义与颓废,并利用它使有益的创造成为可能,而不是同样可能的末人统治。正如前述,尼采和柏拉图修辞的差异(尽管并不像初看起来那么大),在不同历史情况下解释起来不无偏向。

在《查拉图斯特拉如是说》中,尼采清楚地指出上帝是人的发明,而上界(Jenseits)是"神圣的无"(a heavenly nothingness/ ein himmlisches Nichts)。在同一段中,查拉图斯特拉这样说道:"生命的皮囊确实并不冲人说话,除了它就是人"。他进而将生命的皮囊所发出的声音看作自我(Ich):"是的,这个我和我所说的矛盾和混沌,依然是创造之我、意志之我与重估价值之我,最诚实的生命,是事物的标准和价值。"[①]

当然,我们知道,这里的"我"是无意识(也即欲望和权力意志)的假象,因而也是混沌的假象。世界即个我的解释(在这个意义上也即创造);或者说,是每个与他者相磨相激的力的单一中心,在透视中建造世界时,其作用与反作用的平衡。[②]但是个我是权力意志的投射。分而言之,每一个别世界都是一种解释,[③]而每一种独特解释,则无论怎样都是绝对同质的幻觉或假象——而这种幻觉被尼采与"道德透视"等同起来。[④]而"谁解释呢?——我们的情感(Wer legt aus? — Unsere Affekte)"[⑤]

艺术之所以比真理有价值,[⑥]乃是因为独特幻觉对推进生活是必须的(尽管这种独特性,仅仅是对力的部分表达)。在下面的片段中,尼采对此这样说道:"我的主要观点是:没有道德现象而只有现象的道德化解释。而此解释则有道德以外的原由(extra - moral origin)"。[⑦]当尼采说:"同一文本允许无穷的解释,没有'正确'解释",[⑧]他并不是在作纯粹哲学的表达。然而,他也并不是在断言独特最重要。解释的多重性,意义的相对性,或者说存在的解释学特性,都是幻觉——尽管是有

① Schlechta Ⅱ, pp297 - 8.
② KGW, Ⅲ, 14.184.
③ KGW, Ⅲ, 1.115.
④ KGW, Ⅲ, 2.20f.
⑤ KGW, Ⅲ, 2.190.
⑥ 参看 KGW, Ⅲ, 17.3 - 4.
⑦ KGW, Ⅲ, 2.165.
⑧ KGW, Ⅲ, 1.120.

益的幻觉。道德解释的"道德外"原由是混沌,是虚无至上,是虚无主义的极端形式。

"假象意志、幻觉意志、欺骗意志、生成意志、变化意志……比真理意志、实在意志以及存在意志更深、更基本、也更形而上学"。[①]生活依托于(其属人的形式就是)骗局和遮蔽。狄奥尼索斯对世界肯定的言说(yea-saying),"包含着对其完全重生和永恒存在的期望",[②]因而也是尼采隐微教诲(普遍虚无主义)与显白教诲(肯定推进生活创造的新价值)之间的过渡。

首先是清醒地意识到混沌、无意义、无目的。其次,这种意识导致狄奥尼索斯式的沉醉与确认:混沌首先是创造的可能前提。进而,狄奥尼索斯以沉醉遗忘(或压抑)了阿波罗维度,得以创造(或解释)。或者像尼采在《善恶的彼岸》里关于"未来哲学家(kommenden Philosophen)"的一段话中所说,"迄今为止,所有哲学家都爱好他们的真理。但他们都当然不愿是教条主义者。如果他们的真理是所有人的真理,那就要冒犯他们的骄傲甚至他们的趣味。所以或许要说说这样的未来哲学家——'我的判断就是我的判断:没有其他人对此拥有不争的权利'。"

这整个一段话(第43,自由精神)精彩地构成了尼采关于过渡的教诲。我们可以说这就是显白教诲的隐微说法:"到头来,是什么样的还是什么样——已经是的那样:崇高的还是崇高,深奥的依然深奥,微妙的和令人颤栗的仍属于高雅者,统而言之,简而言之,珍贵的仍属于珍贵者。"[③]

"未来哲学家"是超人或者创造者,他沉醉于自身的力量,遗忘了清醒的、清晰的因而也是颓废的真理——也即无真理。这使人想起了苏格拉底在《斐莱布》(Philebus)(28C)中一段非常含糊的话:"聪明人都认为,因而也就激励自己,理智(nous)是他们天上与地上的王。"这段话,可以与尼采的《偶像的黄昏》对读:说真实的世界由聪明人掌握,也就是在说"我,柏拉图,即真理。"[④]

---

① KGW, Ⅲ, 17.3.

② KGW, Ⅲ, 10.3.

③ Schlechta Ⅱ, p.605.

④ Schlechta Ⅱ, p.963.

正是在这个意义上，我们涉及到真正属于尼采的“柏拉图主义”，并看到了其根本不同。问题在于二者的修辞，而不是二者的本体论。我不否认，对话录中关于形式(eide 或 ideai)的许多莫测高深的讨论，涉及柏拉图与尼采的区别。但是，苏格拉底的理式——正像他自己在《斐多》(Phaedo)中所说，是关于事物性质的“实足的假说”和“最保险的反应”。①

在其他文章中我已详述，柏拉图那里没有本体论，没有存在作为在场(Anwesenheit)的意义明确的观念。②当然，零星的、未决的和游戏式的讨论是有的，那些我们最多只能称之为关涉本体论的片段。与海德格尔的当代代理人德里达不同，柏拉图的形式，无论在书面还是口头，在推论性的思辨中总是缺席。

这里，我可以给出一些提示来支持上述观点。在《斐德诺》中爱欲与理式——或超星系存在(hyperuranian beings)之间存在断裂，而这使得本体论不可能。这不难从苏格拉底关于灵魂神话——特别是关于哲学灵魂(与奥林匹亚众神所不同的)超星系终极存在形式——的仔细分析中见出。哲学灵魂的驾御者，仅仰头朝向宇宙的表象，而“被剧烈变化所牵引，被马匹所搅扰，难以看到存在本质”。③同样，《智者》以类似的解释语言(或断言)表达了同一种断裂。语言所作的解释(或观念)并非纯粹形式，而是无话可说时的话语影象。

从技术上说，语言在尼采视野中是不确定的形式。因此，多数(如果不是所有)二十世纪的“分析”哲学，说到底都是一种苍白的尼采主义。只要人们强调语义和句法的区别，那就仍是柏拉图和尼采之间的区别。不过，语义和句法的区别，是靠沉默和言说之间的分裂来确定的。而没有意义的言说，却正像柏拉图纯粹意义的直觉一样，是沉默。就本文议题而言，就有下面的结果：所谓“中期”柏拉图主义的学说，其成果以沉默的形式终结，而所谓“后期”柏拉图主义的学说——如果主要是弗雷格学说的话，则以柏拉图式的语言透视主义或者构成主义终结。结果，如果在柏拉图和尼采之间有什么区别的话，那就是沉默与言说的区别。尼采作为后现代颓废的代表，尽可能清晰地阐明了其隐微

① 《斐多》100a and 100 d.

② 参看《柏拉图的〈智者〉》(Platols Sophist) (New Haven : Yale University Press , 1983)

③ 248A：带着困难观看存在(kai mogis kathorōsa ta onta…)

的与显白的教诲。而柏拉图则没有。

《善恶的彼岸》中有下面一段话,明白讨论了隐微教诲与显白教诲的区别:"显白论者……由下至上看事物,——而隐微论者由上至下。留神一下,在灵魂的有些高度,甚至悲剧也不会有悲剧效果"。[①]这说的是阿波罗的高度——在此之前,人听任自己狄奥尼索斯式的沉醉,而苏格拉底在《斐莱布》中则称这是智者的自我提升。而柏拉图——尼采早先评述了他的"掩饰和斯芬克斯特性(Verborgenheit und Sphinx - Natur)",[②]则将关于隐微论的长篇讨论,分派给了在对话中以其名义出现的智者普罗泰戈拉,以及《会饮》中的醉汉阿尔西比亚德。[③]

很明显,智者和醉汉比任何哲学家更率直。同样,从另一个方面说,荷马的军士,万物皆变的党徒[④]——因而还有尼采:赫拉克里特的门徒[⑤]——不可能不在陈述基本原则时,暴露陈述其所有固定学说的明显位置。尼采说得很清楚:"深刻的事物爱戴面具…任何深邃的精神都有面具"。[⑥]而柏拉图则并不直说。只是他的面具说话——而肤浅的精神(Geist),连这个事实也看不见。

如果将柏拉图的游戏当真,并考虑如下事实:他写的是对话或者诗而不是关于本体论的论文,那么,或许人们同意尼采下面这段话就不难理解了:"艺术,只有艺术。艺术表现生活的最大可能,是生活的最好领路人,也是最强大的刺激。"[⑦]艺术最激进的形式是产生价值,或者说,产生各种透视和关于世界的解释。《斐德诺》说得很清楚,确立我们对宇宙进行解释的超星系存在形式,从解释的话语合法性来说,具有很大问题。在《会饮》中,狄俄蒂玛也持此观点。她对苏格拉底说,爱欲既不致命也非永生,而是模棱两可:一个魔怪。其权力在于:"将人的事情解释并传递给神,将神的事情解释并传递给人…因为居于人神之间,所以二者得兼,故而自身合二为一。"[⑧]

---

① SchlechtaⅡ,p.595(par. 30).

② 同上,p.594(par.28).

③ 《普罗泰戈拉》316 - 317;《会饮》215ff.

④ 《泰阿泰德》,152 - 153.

⑤ 参看《快乐的科学》(Die froehliche Wissenshaft),Schlechta Ⅱ,p.99.

⑥ 《善恶的彼岸》(Jenseits von Gut und Boese),Schlechta Ⅱ,pp.603 - 04(par.40).

⑦ KWG,Ⅷ,11.415.

⑧ 《会饮》,202D - E.

《会饮》和《斐德诺》的主旨可陈述如下：不管理式是"超越(beyond)"还是"不越出(within)"这个世界(也即不管爱欲是神圣的还是属于魔怪的)，纯然可见的理式特性，使得任何对世界的解释都是爱欲的而非本体论的。尼采的"柏拉图主义"因而是这样的：柏拉图称之为"爱欲的"，他则称之为"沉醉的"(海德格尔已经看到这一点)。[1]同样不能忽视的是，将对爱欲学说的表达托付给了不能变得沉醉的人。[2]阿尔西比亚德指出了这一点：当他自己沉醉的时候，也就表明了苏格拉底的"无爱欲"。问题在于，清醒的苏格拉底与神圣疯狂的爱欲解释这两者之间的联系，是不是和清醒者与尼采(及他沉醉的未来创造者的预言——那些以自己的声音或者通过查拉图斯特拉表达的预言)之间的联系相类似。

我相信，说尼采与柏拉图之间具有相似性，比说尼采和苏格拉底之间具有相似性更准确。我们不需要在这里涉及尼采的苏格拉底肖像这个长期存在的问题——虽然我们要提及他的下面这番评论："例如，柏拉图在我这里变成了一幅漫画(Plato zum Beispiel wird bei mir zu Carikatur)"。[3] 而被尼采称为伟大的卡里摩斯特(ein Grosser Cagliostro)[4]的柏拉图，则是苏格拉底与阿尔西比亚德的创造者——但永远也不会是沉醉的苏格拉底和哲人阿尔西比亚德的创造者。

无论怎么说，是苏格拉底赞扬了沉醉，而阿尔西比亚德则赞扬了清醒。而这就意味着柏拉图二者都赞赏——与尼采完全一样。这再一次表明，二者的区别在于尼采远比柏拉图坦白。我相信，这与尼采认为如今需要粗鄙的言行有关："不对他所属的东西大声说话和叫喊的人，就不存在。"[5]有时是——但无疑并不总是。

而最深刻的不同——如前所说，表现在有关理式的观点上。虽然我相信，这完全不基于通常的解释。理式，是回避话语(即使作为其基准)的沉默范式。尼采所使用的视觉隐喻，不应对我们的理解造成障碍：如果"世界的整体特性，永远是全然混沌"，那么，除了黑格尔意义上

---

① 《尼采》Ⅰ，p.195.

② 《会饮》176 C，220A

③ KGW，Ⅶ.14.116

④ 卡里摩斯特(1743－1759)，意大利江湖骗子、魔术师和冒险家，法国大革命时红极一时的人物。——译注

⑤ KGW，Ⅶ.1.134.

的"幻觉"(Schein),什么也无法见到。

尼采没有本体论,与其持续而广泛的话语实践完全没有矛盾:这也就是持续用语词(words)——也即用解释遮蔽"无"(Nichts)。永久复返的轮回,或许就是黑格尔概念(Begriff)循环的无意识的漫画化。从这个"透视"来看,尼采可以看作黑格尔无法吸收柏拉图的形式(或亚里士多德的范畴)而产生的结果:无法将知性直觉全然表达出来。被话语所吸收的形式或范畴,并不能作为外在于话语的标准,区分意义和无意义,或者真理与艺术。话语之外,只有——虚无。如果我们将虚无和混沌等同起来,那说的就是尼采。

尼采可以(也必须)说出一切,恰恰是因为,一切已被言说——也即被解释——一切都被允许。哲学正是由于被转化成艺术而变得虚无。反之,柏拉图则沉默,他的第二和第七封信对此有所解释。[1] 对话录是关于苏格拉底如何成人(成新人)和变得美好的艺术作品;不是本体论论文。哲学在这些艺术作品中,因爱欲和理式的断裂而得以表达:以沉默的、爱欲解释的假象得以表达。而这全体是必须的,因为没有对理式的准确解释。或者不如说,准确的影象会给出一个理式的错误图像。因为,准确的影象就不是影象,而是理式自身。而人类不是理式,只不过是理式的爱人。我们想要我们所缺的,而我们的所缺,则"形成"或主导我们的意愿。

因而归结到一个问题:我们是否要求(desire)我们自身,理式是否权力意志的"透视","价值"或"投射"。或者,假设尼采的观点正确,行吗?如果欲望(desire)以透视性表达自身,是不是就没有回答柏拉图主义的基本问题?尼采尽可能承认了这一点,因为与20世纪他的那些门徒的观点不同,他的"积极"或"显白"教诲的建立(或实行),基于对上流与下层、高贵与低贱、深刻与肤浅等所作的区分——而不仅仅是健康与疾病或强壮与虚弱之间的区分。

正像尼采自己所说:"不难理解,由下至上与由上至下,视点全然不同。"[2]与赫拉克里特完全不一样,这里,上坡的路与下坡的路不是同一条路。而这就是尼采的柏拉图主义。

---

① 《书信》314C,341B-D

② KGW,Ⅶ.2.182.

精神界的永久战争

张　辉

哲学没有诗，正像诗没有哲学一样，是不适宜的，或无法衡量的。在最终的分析中，哲学与诗并没有争纷。但最终的分析不是最初的分析。即使在《理想国》卷十中，也不能过于强调说，苏格拉底以争纷开始、以爱欲的神话结束。《理想国》的教育功能来自于解药或高贵的谎言，药方则针对我们可能受所谓正义不可能之类危害性推论的感染。

——罗森

一

像书名所显示的那样，罗森（Stanley Rosen）这本书讨论的是“诗与哲学之争”这个古老的问题。说它古老，一点也不过分，因为早在《理想国》（或译《国家》）中，柏拉图就借苏格拉底的口说，“哲学与诗的争吵是古已有之的（卷十，607b4－5）”。不过，古老归古老，这场争论的旷日持久却也是无法回避的事实。可以说，“尽管论争在一些重要方面发生了变化，但它至今仍在继续”，[①] 或许永远也不会有停止的那一天。

至少，人们从来没有停止过对这持续两千余年的争纷进行不懈的思考。理查德·罗蒂（Richard Rorty）甚至以尼采为界做了如下区分。他认为，如果说“尼采之前的哲学家”不满足于“做诗人所做的事情”，那么，“尼采之后的哲学家，诸如维特根斯坦和海德格尔……（则）都卷人

① ［美］马克·爱德蒙森（M. Edmundson），《文学对抗哲学》，王柏华、马晓东译，北京：中央编译出版社，2000年，第2页。

了柏拉图所发动的哲学与诗之争辩中,而两者最后都试图拟就光荣而体面的条件,让哲学向诗投降"。究其原因,乃是因为"20 世纪的重要哲学家纷纷追随浪漫主义诗人,试图与柏拉图决裂……都赞成尼采,认为人类的英雄是强健的诗人、创制者,而不是传统意义上被刻画为发现者的科学家"。[1]

罗森也是"作为一个诗人"、"从诗的领域进入哲学学术实践" 的——在英文本和中文本的序言一开头,他都特别强调了自己的这个身份。这是否意味着,从一开始他就站在胜利者(诗)一方?

答案并不确定。这不仅是因为罗森的公开身份就是哲学教授(先在宾夕法尼亚州立大学、又在波士顿大学拥有教席),并曾经一度担任美国形而上学学会会长;而且,更重要的是,他完全不同意自己是一个"海德格尔主义者",并从研究西方古代思想(柏拉图、亚理士多德、希罗多德等)出发,对后维特根斯坦哲学以及整个现代主义思潮作了尖锐批评。此外,他还将自己过去数十年的工作都视为理解"哲学是否可能"这一关键问题的持续努力;而对美国知识人关于"哲学死了"的声称,他则几乎是嗤之以鼻。

那么,一个哲学教授强调自己的诗人身份,一个"诗人哲学家"却并不与海德格尔为伍,到底有什么深意? 罗森的双重身份,是否本身就象征着诗与哲学的冲突? 或者,他试图居间调停这场诗与哲学之间"看不见硝烟的战争",做一个骑墙派——一个现代乡愿?

罗森尽管相信现代派诗人"艾略特(T. S. Eliot)所阐明的真理:诗与哲学是关于同一世界的不同语言",但是,他的老师施特劳斯却帮助他了解到,"两种语言之间具有不可调和的紧张关系。"(英文版前言)因此,与其说罗森在他的著作中试图为这种"不可调和的紧张关系"提供一种折中的解决方案,不如说,他在力图展现这种争纷的复杂性与丰富性。从古希腊、特别是柏拉图出发,罗森从多个侧面关注尼采以来现代思想所面临的危机。既考察"哲学向诗投降"所带来的历史主义、虚无主义后果,同时也反思将哲学等同于冷酷的数学,而使自身沦亡为技艺、使对哲学的爱欲归于沦落的惨剧。

在这样的背景下,罗森对西方思想史上关于哲学与诗的争纷所采

---

① [美]理查德·罗蒂(Richard Rorty),《偶然、反讽与团结》,徐文瑞译,北京:商务印书馆,2003 年,第 41 页。

取的不同立场作了概括。首先是“保留诗与哲学争纷”的立场，以柏拉图和海德格尔为代表；其次则是以“数学为根本的哲学”的立场，即狭义的“柏拉图主义”（后维特根斯坦或分析哲学为集中代表?）的立场；第三，则是尼采所代表的认为“诗胜过哲学”的、后现代主义的立场（《尼采的“柏拉图主义”评述》，第195页）。

根据罗森所讨论问题的范围，可以将全书十篇文章大致分为三部分。

第一部分，即首篇《哲学与诗的争纷》。以《理想国》和《斐莱布》为中心，探究为保留诗与哲学之争，柏拉图所作的努力以及所面临的矛盾，分析并提出问题。

第二部分，从三个大的方向上正面讨论理解“哲学的可能性”所应该具备的各种条件。其中《哲学与革命》在对整个现代哲学思想进行批判性考察的基础上，讨论希罗多德意义上的**历史**（字面意思即“探究”，与“诗”和“历史纪年”或“故事”相对）同柏拉图哲学的关系；《柏拉图神话：“反向运动的宇宙”》讨论《政治家》中的**神话**——另一种意义上的诗，与哲学、特别是柏拉图哲学的关联，同时关注“编织(weaving)”与“二分法(diaeresis)”所代表的范式。前者从一定程度上可以理解为诗的、试图保留事物自然的范式，而后者则是条分缕析的、以牺牲事物本身的丰富与善好，而赢得清晰性的范式，类似于数学。另外的三篇，即《柏拉图<斐德诺>中的非爱者》、《苏格拉底：作为隐藏的爱者》以及《爱欲在<理想国>中的作用》则都与**爱欲**相关。一方面作者试图揭示哲学家，以及与之类似的智者、修辞家以及诗人甚至医生等的爱欲上的特征和缺陷，另一方面通过细致入微的文本精读，作者也示范了一种哲学思考的方式，比如，《柏拉图<斐德诺>中的非爱者》只讨论了最为人们忽视的部分：开头。

第三部分，几种错误进入哲学的方式的失败及其原由。《思想与触觉》讨论亚理士多德的《论灵魂》，实际关心的问题则是从“思想与感觉的根本类似”——思想需要借助听觉、触觉、视觉来表达——出发，关注哲学思考到底是“触到”还是“看到”灵魂（“城邦是扩大了的灵魂”）的问题。作者认为，“触到”是亚理士多德的哲学观点，而“看到”则是柏拉图的观点，前者由于试图“把握”无形式的存在而实际上无法触及灵魂的多样性，后者则由于通过间接的踪迹在映照了灵魂的结构中“看到”灵魂，恰恰保护了有限灵魂的多样性。《如何言说“无”》是另一则批评

亚理士多德或者“柏拉图主义” 的长文。由于无法回答“无”的问题,又不能给那些无解的问题留下足够的空间,不仅亚理士多德关于“缺失”的理论具有明显不足之处,而且,这种试图将一切用逻辑或数学的方式来表达和解释的立场,也提示我们分析哲学与真正哲学之间的距离。《海德格尔的柏拉图解》和《尼采的“柏拉图主义”评述》,都与海德格尔对柏拉图及“柏拉图主义”的解释有关、与现代人对古代的理解有关。前一篇既可以帮助我们明显看出罗森为什么不是一个“海德格尔主义者”,也同时点出了海德格尔与柏拉图本质上的不同。关键问题是,海德格尔“在现象的根本结构中排除了永恒或真正超时间性在场的可能性”(第154页),而柏拉图则试图保护这种可能性。换句话说,在罗森看来,海德格尔尽管也试图保留哲学与诗的争纷,但是,却将所有这一切时间化或历史化了。后一篇文章《尼采的“柏拉图主义”评述》,试图否定海德格尔在《尼采的话:上帝死了》中关于尼采是 “最后的柏拉图主义者”的论断。特别有意思的是,罗森认为,柏拉图本人并不是“柏拉图主义者”,柏拉图否定的恰恰是没有保留诗与哲学之争的哲学,特别是弗雷格式的哲学;而尼采之所以不是柏拉图主义者,则因为无论他的透视主义、他的权力意志还是永恒复返学说,从根本上都无非是要说明“艺术,只有艺术。艺术表达生活的最大可能,是生活最后的领路人,也是最强大的刺激”。如果一定要说有什么尼采意义上的柏拉图主义的话,那就是,尼采和柏拉图一样,主张区分“隐微教诲”与“显白教诲”。所不同的只是,“尼采作为后现代颓废的代表,尽可能清晰地阐明了其教诲,而柏拉图则没有。”(第207页)

二

我从2000年下半年开始试译本书,倏忽已三年过去。最初关注此书,得感谢友人刘小枫先生的提醒。后来去美国,有机会认识了作者罗森教授。很长一段时间里,我总是按约定到查尔斯河对岸的波士顿大学,带着书中的问题向老人求教。

翻译进行得很慢,但我却越来越强烈地意识到:这是一本永远在提问的书,对一劳永逸地回答某个具体问题倒并不特别在意。与罗森对话式的阅读使我产生一种奇特的体验,原来的许多困惑并来迎刃而解,但却进入了一个更为深邃而广阔的境地。

古代与现代之争、理性与启示之争、乃至哲学与城邦的矛盾……等等难题，似乎都在罗森这本书所讨论的诗与哲学之争中一次次复现。它逼促我找来罗森其他的书、他的老师施特劳斯的书、他的同学如布卢姆和伯纳德特等人的书，以及他们所解释的许多经典著作，又认真看了两年。我不敢说我都看懂了，但是，我应该感激地说，这些书使我充实，也使我重新面对那些曾经以为有了满意答案的永恒问题。不用说，在这里，诗已远远不只是一个文学文类的名称，而成为一种生命存在方式的象征；哲学，也因为与诗并存，而更能激起内心对美好生活无尽的惊奇、渴望与无穷追问。

也许像苏格拉底所习惯做的那样，现在我们也要说："再次从头开始(Palin eks archēs)"。因为，很明显，这个古老的问题，在追问者柏拉图自己那里就已经有很大的矛盾。一方面，他宣告，荷马以及那些希腊大戏剧家要被永远赶出城邦，流放到外地；另一方面，我们又发现，柏拉图本人也似乎在做着荷马们所做的事情，至少，他也在写作戏剧：他的对话录——或者从广义上说——诗。难道说，柏拉图也要将他自己逐出城邦吗？他凭什么谴责诗，他谴责的到底又是什么意义上的诗？对此，罗森提出了三个问题。他说，

> 当我们反思《理想国》，同时反思柏拉图整个思想的一致性时，这一谴责就变得含混起来。我已说过这样的事实，《理想国》像柏拉图的所有对话录一样(不是说他的所有著述)本身是诗。深思的读者会怀疑，柏拉图自己能否通过著述——亦即诗(因此也可以假定为影像)确认原本和影像的区别。其次，在《理想国》中，苏格拉底为了城邦利益替哲学卫士"医疗性"(medicinal)和"高贵"的谎言作过辩护。第三，在《理想国》中，爱欲受制于数学(mathematics)(数学与哲学紧密相连，因而从一定意义上说，两者本质上是同一的)，然而，同样真实的是，甚至在《理想国》中(其他地方涉及更多)苏格拉底也承认哲学的本质就是爱欲。(《诗与哲学的争纷》)

事情还不仅如此。我们还被告知，柏拉图本人年轻的时候自己曾写过悲剧；而他死的时候，枕头边上放的也不是任何别的东西，而是喜剧家阿里斯托芬的剧本。伽达默尔甚至认为，"《会饮》中，苏格拉底在

与悲剧家阿伽通和喜剧诗人阿里斯托芬的彻夜讨论中提出了真正的悲剧作家必定是真正的喜剧诗人的要求。而柏拉图被证明为是唯一满足这一要求的人”。①

如果此言不虚，那么，一个完全可能兼有悲剧家和喜剧家的双重身份的人，为什么要无情地谴责诗人索福克勒斯、阿里斯托芬与荷马……呢？在正义的城邦里，真的不应该有诗人的位置？还是柏拉图如罗蒂所说的并不满足于“做诗人所做的事情”？或者，他“批判的真正目的并不是当时艺术的颓败形式及当时的艺术趣味所表明的对古老的、经典的诗歌的认识”，而是要“确立自身反全部传统的形象”，从而实现“对现有城邦的根本性的背离”？②

反对诗，怎么就能与现有城邦相分离？反对诗人，又怎么能与城邦的兴废成败相关联？《理想国》卷三中并不完全反对“乐教”与“诗教”必要性的苏格拉底，为什么在卷十中却转而对诗人猛烈抨击？

《诗大序》曰，“故正得失，动天地，感鬼神，莫进于诗歌。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”，难道希腊圣哲也是英雄所见略同？《诗大序》又说，“治世之音安以乐，其政和。乱世之音怨以怒，其政乖。亡国之音哀以思想，其民困。”苏格拉底放话要将诗人驱逐出城邦，是不是只是试图弃绝“乱世之音”、“亡国之音”，而对“治世之音”则青睐有加？

《礼记·经解篇》说，

> 孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也温柔敦厚，**《诗》教**也。疏通知远，《书》教也。广博易良，《乐》教也。洁净精微，《易》教也。恭俭庄敬，《礼》教也。属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失愚，《书》之失诬，《乐》之失奢，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。
>
> “其为人也温柔敦厚而不愚，则**深于《诗》者**也。疏通知远而不诬，深于《书》者也。广博易良而不奢，深于《乐》者也。洁净精微而不贼，深于《易》者也。恭俭庄敬而不烦，深于《礼》者也。属辞比事

① ［德］H－G．伽达默尔，《伽达默尔论柏拉图》，余纪元译，北京：光明日报出版社，1992年，第44页。

② 《伽达默尔论柏拉图》，第53页，第68页。

而不乱，则深于《春秋》者也。

应该说，无论可见的文化传统有多大的不同，从深层上，中西哲人都从积极和消极两方面看到了诗教的重要性。它不仅关乎风俗教化，甚至与国家社稷(城邦)的兴亡成败息息相关。不过，诗教并不像讲习音步、韵律、修辞等等那么容易，我们也并不能简单地接受那些通过诗人所传达给我们的传统和习俗，更不要说与之伴生的迷误、疯狂以及低俗的谎言了。用孔子的话来说就是，诗，可以使人"温柔敦厚"，却也可能使人"愚"。因此，要真正实行有效的诗教，非"深于诗者"(真正的哲学家——哲学王?)不办。

而柏拉图则用另一种方式来表达他对诗、诗人和诗教的看法。一方面，他借雅典陌生人之口说："当诗人们一旦坐在缪斯的三脚凳上就不再有他自己的头脑了。他自觉自愿地让进入他心中的东西像喷泉一样源源不断地流出。由于他的艺术只是模仿，他不得不创造互相反对的性格，因而只是在反对自己(与自己相矛盾)；他不知道在他所说的事情中哪一件是真实的 (《法篇》，719c)"。[①] 与此同时，甚至他还指出(这回当然是借苏格拉底之口)："他们的言论不是出于自己的智慧(《伊安》，534a)"，"无意无识，只有到他自己不再有理性时，才可能创造(《伊安》，534b)"。

另一方面，在《斐多》(注意：此人是苏格拉底的门徒)中却转述了苏格拉底关于诗的梦境：

> 我所以作诗，不是想和他(按：指伊索)或和他的诗比高低。我知道这不容易。我写诗只是想试验我所做的梦的寓意是什么。有些梦一再吩咐我用写诗来培养我的文思，我不能不尽这个义务。事情是我这一生常做同样的梦，梦境有时是这样，有时那样，但永远说的是同一件事情，那梦说："苏格拉底，作诗吧，努力作吧"。以前，我一直以为这只是一种鼓励，要我对自己已经在作的事情更加努力，正好像观众为赛跑的人叫好鼓劲那样，这同一个梦无非是鼓

---

① 转引自《伽达默尔论柏拉图》，余纪元译，第 47 页。最近出版的王晓朝译文与此有较大差异，见《柏拉图全集》第三卷，北京：人民出版社，2003 年，第 479 页。由于《诗与哲学之争》中文本付梓在即，其中的柏拉图对话部分未及与这个新译本对勘，只有留待来日。

> 励我努力做我正在做的事而已。也就是说，我本来就作诗，因为**哲学就是最高的诗**，我一直在专攻哲学呀。可是在这次审判之后，节日偏又推迟了我被处死的日期，我一想，那一再出现的梦分明是叫我写**通常所谓的诗歌**，我必须作，不能不服从(60e－61c)。[①]

细细体味苏格拉底的这段“梦话”，我们不得不思考如下问题。首先，必须对“最高的诗”与“通常所谓的诗”做出区分。对此，我想即使最粗心的读者也不难看出。其次，要特别注意“通常所谓的诗歌”。这种诗，是在实际城邦中完成的。如果不是对城邦习俗的妥协，也至少与哲人之死密切相关。柏拉图告诉我们，面临缓期执行的、众人对哲人的审判这个严酷的事实，苏格拉底必须像“服从”城邦的判决那样，“服从”作诗的要求。这是公民应尽的“义务”，也是在众人怂恿下所不得不进行的工作，或者是对那些“观看赛跑”的观众、那些爱好热闹的“大多数”给出的“鼓励”，一个发人深省的回应。甚至可以说，苏格拉底的徒刑，早在他启动漫长的“第二次航行”——从自然哲学转向政治哲学时，就已经成为他的宿命。从一开始，他就在劫难逃那来自城邦、来自大多数人的敌意、迫害以及最终的审判。在这样的情况下，写诗，“写通常所谓的诗”，正是苏格拉底对哲人与城邦之间永恒矛盾的一种最后交代。如果将这一段梦话作为他的政治遗言来理解，也许可以说，苏格拉底实际上在以自己的死，宣告这种以诗来表达的、哲学与大众的矛盾永远不可调和。因为，作为“专攻哲学的人”，他所属意的是“最高的诗”，而“观看赛跑的”人们却希望他写那些“通常所谓的诗歌”。

第三，有必要格外重视苏格拉底关于“哲学就是最高的诗”这个说法。很显然，哲学与诗在这个意义上并没有冲突，而恰恰是达到了高度

---

① 译文引自《古希腊散文选》，水建馥译，北京：人民文学出版社，2000年，第82页。《法篇》中另有一段关于诗的议论也值得注意，出自雅典陌生人之口：“噢，最优秀的外邦人，我们都是诗人，已经写出了世上最好的悲剧。因为我们的城邦不是别的，只是对最美丽、最美好生活的模仿。它确实是所有悲剧中最真实的。你们是诗人，我们也是诗人。在写作最美丽的戏剧方面，我们是你们的敌手和竞争者。只有真正的法律——这是我们所希望的——才能成功写作最美丽的戏剧(817b)”，转引自《伽达默尔论柏拉图》，余纪元译，第79页。此段译文与王晓朝译本也悬殊较大。另可参见 Thomos L. Pangle, The Laws of Plato, Chicago and London: The University of Chicago Press, pp208－209；以及 Seth Benardete, Plato's 'Laws', Chicago and London: The University of Chicago Press, p221. 两个英译都更接近于余纪元的中译。《诗与哲学之争》译后记

统一。这不仅是因为哲学要通过诗来表达,而且更重要的是,它告诉我们哲学本身就是诗,一种真正的教育诗,关于美好生活如何可能的教育诗。从根本上说来,苏格拉底的哲学事业,就是在用"诗"建立一个言说的城邦,从而与现实的城邦形成对照。这个哲学城邦也许永远不能变成现实,但是,这种最高的诗却是一个哲人一生值得追求的事情。它是对"天上原型"的模仿,也一针见血地提醒我们人无法超越的局限,并告诉语重心长地告诉我们:建立在地上的城邦,永远无法臻于尽善尽美。不过,更可贵的是,在看到人与城邦的缺陷的同时,苏格拉底式的哲人却并没有轻易放弃,更没有虚无主义地否定正义城邦与美好生活的可能性。正是在这样的意义上,罗森对诗与哲学之争的实质作了如下表述:

> 诗人和哲人以他们通常的身份为什么是美好生活争辩,但他们争论的不是永恒的问题,而是可以使永恒得以接近的人造物。诗与哲学一样,如果两者分离,就有用部份代替全体的危险,或者说有用影像代替原本的危险。柏拉图的对话暗示,争纷没有、也不可能解决(《哲学与诗的争纷》)。

这种放弃最终解决方案的宣言,显然在阻止我们将诗与哲学之争作过于简单化的理解。至少,试图轻易越过这一对矛盾所带来的人类精神困境是非常不可取的。不假思索地说柏拉图所试图摒弃的诗,是那些"通常所谓的诗歌",而所捍卫的则是"最高的诗",这个说法,恰恰回避了"通常所谓的诗歌"与"最高的诗"依靠什么来区分这个关键问题。怎么才能算得上"深于诗",什么样的诗应该在城邦教育中真正发挥作用,起码不能靠这种似是而非的区分来判断。

这样说,当然不是要否定柏拉图对"通常所谓的诗歌"与"最高的诗"所做的区分,对我们所具有的启发意义。而是说,意识到"通常的诗"所可能带来的大量问题,仅仅才是一系列追问的开始。至少在罗森那里,"通常的诗"已经远远不能仅仅局限在"诗歌"的意义上理解了。尤其在现代世界中,我们不得不看到,有许多"技艺"或者"诗",总是试图打着"哲学"的旗号,宣称自己的胜利。在罗森看来,启蒙主义是如此,实证主义、分析哲学等等现代学问是如此,甚至尼采、海德格尔也是如此。总之,自信已经写成了"最高的诗"的人,其实很可能离那"最高

的诗"还差得很远、很远，甚至根本无法窥见她美妙的影子。因为，"根本的统一"无法确认或者描述，任何试图言说这种统一的企图，实际上都会带来冲突：

> 哲学与诗的争纷，是哲学与诗的根本统一派生的结果。当我们企图确认或者描述统一的原则本身时，冲突就产生了；这一企图总是导致诗的获胜。发生在派生层面的胜利，被视为根本性的了。用稍稍不同的概念来表达，哲学与诗的争纷，是技术或方法论层面的：当技艺在哲学中试图占主导地位，或者哲学将自身转化为诗的时候，这个冲突就产生。所以，这个争纷是似是而非的，而不仅仅是派生性的，因为没有真正的争纷已经是明显的事实。争纷本身就是诗的胜利。（英文本序言）

或者，我们要说，诗与哲学的争纷，是**精神界永远无法停止的战争**。谁宣告这场战争已经结束，谁以为胜券在握，谁就离真正的城邦越远（《理想国》卷二，特别是 369c8 – 372e2）、使诗与哲学的内在统一遥不可及。

2003 年岁末删改于北京西二旗智学苑